Paul

Kant's Lehre

vom radicalen Bösen.

Ein Vergleich

mit der Lehre der Kirche.

Von

Dr. Ludwig Paul,
Pfarrer zu Burgau bei Jena.

Halle,
C. E. M. Pfeffer.
1865.

„Ein jeder lebt's, nicht vielen ist's bekannt."

Vorrede.

Die Bedeutung der religionsphilosophischen Untersuchungen Kant's für die Theologie und Kirche, ist noch lange nicht genug gewürdigt, weil diese Untersuchungen selbst noch nicht genug bekannt sind. Das hat uns bestimmt zu einer Erörterung und kritischen Beleuchtung der wichtigsten Lehre dieser religionsphilosophischen Untersuchungen Kant's, nämlich der vom radikalen Bösen in der menschlichen Natur. Und zwar werden wir uns mit dieser Lehre in der Weise kritisch beschäftigen, daß die Stellung, welche die Kantische Religionsphilosophie in diesem Fundamentalartikel zur Lehre der Kirche einnimmt, deutlich hervorspringt.

Es sei uns vergönnt, von vornherein darauf aufmerksam zu machen, daß diese kritische Untersuchung, die in ihrer Ausführung eine Untersuchung über die Sünde auf Kant'schem Grunde und in Kant's Methode sein wird, von dem Verfasser als in einem innern Connex stehend angesehen werden will mit einer andern Untersuchung, die er über die Auferstehung Christi in Hilgenfelds Zeitschrift niedergelegt hat. Es ist nämlich unsre Ansicht, daß die wissenschaftlichen Bestrebungen rücksichtlich des Christenthums heutzutage wesentlich apologetisch zu verfahren haben. In einer Zeit nun, wo nur Thatsachen gelten, muß es von entscheidender Bedeutung sein, das Christenthum von der Seite zu zeigen, wo es auf Thatsachen ruht. Sollte wohl unsre Ansicht falsch sein, wenn wir glauben, daß die beiden Fundamentalthatsachen des Christenthums die Sünde des Menschen ist einerseits, die Auferstehung Christi andrerseits? Eine folgerechte philosophische Ausführung dieser beiden Grundthatsachen nach rückwärts und vorwärts kann sich in strenger formeller Consequenz zu einer christlichen Glaubenslehre hin bewegen, die dem empirischen Charakter unserer Zeit entsprechend doch mit Nothwendigkeit zeigt, daß das

Christenthum Anspruch zu machen hat auf einen eigenthümlichen nur ihm zustehenden Besitz von Wahrheiten, und darum allein, aber auch darum die Theologie einen selbstständigen Platz neben aller Speculation behauptet, deren Aufgabe es überhaupt nicht ist, die Wahrheit zu geben und zu erfinden, was sie nicht kann, sondern die irgendwie gegebene herauszufinden, zu erkennen, anzuerkennen und zum freien Verständniß zu bringen. Noch immer ist die Principalfrage in dem vielgestaltigen Streit zwischen Glauben und Wissen darin enthalten, ob das Wissen genöthigt sei auch einen andern Inhalt anzuerkennen, als den, welcher lediglich Werk der Entwicklung des menschlichen Geistes aus sich selber ist? Zeigt die Offenbarung einen solchen Inhalt auf und zwar einen Inhalt, der die Speculation auf ein höherstehendes, sie über sich selbst hinausführendes Element der Wahrheit verweist, so muß es auch eine Offenbarungswissenschaft geben, eine Wissenschaft von der im Menschen und am Menschen objectiv gewordenen göttlichen Offenbarung. Die Offenbarung tritt dann durch ihren faktischen Inhalt in die Reihe der Wirklichkeiten und die Theologie hat keine geringeren Ansprüche auf Realität, als deren sich jede der exacten Wissenschaften damit rühmt, daß sie sich der Betrachtung eines einzelnen Objects im Bereiche der Wirklichkeit widmet. Die Theologie ist die höchste aller exacten Wissenschaften.

Von diesem Gesichtspunkt des Objectiven aus gilt uns der Erweis der Auferstehung Christi als historischen Faktums, und der Erweis der Sünde des Menschen als durchgreifendes geistiges Faktum, als eine Sache von centraler Bedeutung für die Theologie. Es ist aber Kant, der philosophisch am prägnantesten nachgewiesen hat, daß die Sünde lediglich als Faktum anzuerkennen ist und darum ist die Kantische Untersuchung für die Theologie von heutzutage außerordentlich ersprießlich. Eine Philosophie, welche die Sünde nicht als Faktum zu erkennen versteht, die sie vielmehr aus Gründen der Begriffsnothwendigkeit abzuleiten versucht, wird, wie das die Gnostiker aller Zeiten bis auf Hegel herab erweisen, nur unzulängliche Theorien über das Böse finden; entweder, sie müssen die immanente Nothwendigkeit des Begriffs auf das Seyn übertragend auch eine immanente Nothwendigkeit des Bösen finden und es zur Verwirklichung des Guten selbst für nothwendig erklären, oder sie müssen die Sünde selbst nur als Privation, als Abwesen-

heit des Guten aussagen. Kant aber hat sie erkannt als das, was sie ist, als faktischen, allgemein menschheitlichen Zustand, als durchgreifende geistige Thatsache, die jeder erlebt. Er hat von da aus weiter nach ihrem metaphysischen Erklärungsprincip gefragt, er hat die Sünde somit speculativ zu erfassen gesucht. Hiermit hat er eine theologische Arbeit gethan. Denn es ist Sache der Theologie, die Thatsachen der ethisch-menschlichen Natur im Zusammenhange mit denen der Offenbarung sowohl in ihrem speculativen Gehalt als in ihrer welt- und menschheitshistorischen Bedeutung zu erkennen, um auf diesem Wege selbst zuletzt das metaphysische Erklärungsprincip der sittlichen Dinge zu finden. Auch bei Kant enthält darum die Frage nach der Sünde naturgemäß eine ganze Reihe andrer Ideen von theosophischer und praktisch-religiöser Tiefe, als z. B., die der göttlichen Ebenbildlichkeit des ursprünglichen Menschen, die vom intelligiblen Charakter des Menschen und seiner Präexistenz, die der faktisch eingetretenen Entartung, des Falles, die der Wiederherstellung in den Urstand und ganz besonders den Gedanken von der ewigen substantiellen Bedeutung jeder creatürlich geistigen Individualität, ihrer Fortdauer und der Weise dieser Fortdauer je nach der Selbstentscheidung, die sich das Individuum in seinem Verhältniß zu Gott giebt. Man sieht, die Kantische Lehre von der Sünde muß ein großes Interesse für die Theologie bieten.

Diese Lehre vom radikalen Bösen findet sich in dem religionsphilosophischen Werke Kant's: „die Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft.“ Von den vier Stücken, in die das ganze Werk zerlegt ist, bildet die Lehre vom radikalen Bösen das erste. Das erwähnte religionsphilosophische Werk selbst enthält in bestimmter Umgränzung und in festen Zügen die gesammte Religionslehre Kant's, deren einzelne Fragmente in seinen übrigen Werken hie und da zerstreut und auseinandergeworfen sich finden.

Zwar, man hat gemeint, es enthalte dies Kantische Buch über die Religion keineswegs die vollständige Philosophie der Religion; denn eine solche müsse mit andern Untersuchungen beginnen, als die „über das radikale Böse;“ und da Kant auch dergleichen andere religionsphilosophische Untersuchungen gegeben hat, vornehmlich die über die Beweise vom Daseyn Gottes und von der Freiheit und von der Unsterblichkeit, so hat man diese für ein

nothwendiges und jenen in dem religionsphilosophischen Werke Kant's angestellten Untersuchungen vorauszuschickendes Moment erklären wollen, wenn es darauf ankomme, Kant's Religionslehre in ihrer Integrität und Totalität zu beschreiben. Allein im Sinne Kant's enthält die „Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft" allerdings eine vollständige Philosophie der Religion und die Lehre vom radikalen Bösen in der menschlichen Natur ist, wie die Exposition derselben ergeben wird, mit tiefem Verständniß für die Sache der Religion und besonders auch mit scharfem Blicke in das Wesen des Christenthums, als erstes Stück aller religionsphilosophischen Untersuchungen hingestellt.

Ueberhaupt sei hiermit auf die für den ersten Anblick zwar verborgene, aber bei häufiger und eingehender Betrachtung sichtbar tief angelegte Architektonik des religionsphilosophischen Werkes Kant's hingewiesen, eine Architektonik, deren künstlerische Strenge, in feingegliederter Ordnung und richtigem Maaß, grade dieses Werk, wie es die letzte größere Production Kant's ist (zuerst 1793 herausgegeben), so als die reifste und vielfach über das eigne System Kant's hinausweisende erscheinen läßt. Und wie gesagt, grade indem Kant mit der Lehre vom radikalen Bösen seine Religionsphilosophie begann, hat er ein tiefes Verständniß für Religion und Christenthum documentirt.

Am allerwenigstens konnte Kant eine Religionslehre, in der positive Resultate zu Tage gefördert werden sollten, mit einer Demonstration über das Daseyn Gottes beginnen, wie das von andern wohl zu geschehen pflegt. Denn grade in seinen Untersuchungen der Beweise für das Daseyn Gottes, war es von ihm erwiesen, daß es eine logische Beweisart vom Daseyn Gottes nicht giebt, daß deßhalb auch eine rationale Theologie aus theoretischen Gründen nicht möglich sei. Aber wohl sei sie möglich aus praktischen Gründen. Es fragt sich nun, welche praktischen Gründe das sind? eine Frage, die ihre Beantwortung nur vom anthropologischen Gebiet, aus der eignen ethisch-religiösen Natur des Menschen, herholen, und, wenn man nicht allgemein bei den drei Postulaten des Gottes-, Freiheits- und Unsterblichkeitsbegriffs stehen bleiben will, ihre volle Beantwortung nur finden, d. h. begründen kann durch die Lehre vom radikalen Bösen in der menschlichen Natur.

Damit, daß Kant dies, die Begründung der religiösen Ideen in der eignen Natur des Menschen für die Religionswissenschaft zuerst bestimmt forderte, hat er, auch wenn er wirklich nur auf der Basis der Moral seine religiösen Begriffe aufgestellt hätte, doch für die Religionswissenschaft den neuen Weg gefunden, auf dem sie sich seither, wenigstens in ihren Höhen, bewegt. Die religiösen Ideen als nothwendige Forderungen der menschlichen Natur aufweisend, begründete sie Kant psychologisch und sicherte sie dadurch wissenschaftlich. So gab er die Möglichkeit zu einer Erneuerung der systematischen Theologie, indem er selbst damit den Anfang machte in dem erwähnten religionsphilosophischen Werke.

Man hat oftmals das unsterbliche Verdienst Kant's in die Aufräumung der Köpfe vom dogmatischen Schutt gesetzt. Indeß die Größe Kant's ist nicht bloß diese Augiasarbeit des Hercules, die man übrigens oft übertrieben hat; sie besteht wesentlich und positiv, was das kirchliche Gebiet anlangt, in seiner Begründung der religiösen Idee im Menschengemüthe, so weit er das vermochte. Mit dieser That hatte Kant der Theologie das Steuerruder in die Hand gegeben, und wohin man mit diesem gelangen kann, haben bald darauf die Entdeckungen Schleiermacher's auf dogmatischem Gebiet gezeigt, der zwar tiefer im Schachte des religiösen Gemüthes grabend und damit eine tiefere Begründung des Christenthums gewinnend, doch principiell auf Kant's Wege vorging. Und so wird auch nie mehr in Zukunft weder eine Dogmatik noch eine Ethik geschrieben werden können, der nicht das Kantische Auge eingesetzt ist, das die Nachweisung dessen, was für Wahrheit gelten soll, in der eignen Natur des Menschen begründet sucht, und keine äußere Autorität wird aufkommen, die nicht vorher als eine innere begrüßt worden. Bis dahin, daß eine solche Umbildung, deren erste principielle Anfänge allerdings praktisch schon bei den Reformatoren gegeben, von Kant dagegen wissenschaftlich formulirt und damit fest begründet sind, — bis diese Umbildung vollständig begriffen und vor sich gegangen sein wird, werden die leichteren Geister in trostlosen Verirrungen, sittlichen und religiösen, aber auch mancher Redliche in den Qualen der Unsicherheit versinken, der die alten Autoritäten wanken sieht,

sed non augurio potuit depellere pestem.

Soweit sich die Sache jetzt übersehen läßt, wurde durch die

Entdeckung Kant's der religiösen Entwickelung unserer Culturperiode ein dreifacher Hebel angesetzt. Seitdem für die Geltung einer religiösen Idee ihre Rechtfertigung vor dem Gewissen und ihre Begründung in der religiösen Natur des Menschen verlangt wird, hat die christliche Lehre und weiterhin die christliche Kirche Aussicht, den starren Partikularismus der Confessionen zu überwinden. Nicht als ob das, was Kant in der Aufstellung und Begründung seiner religiösen Ideen selber giebt, ausreichend wäre, um den Inhalt des Christenthums zu erschöpfen und eine universale Anschauung durchgängig zu begründen, aber er hat die Methode aufgestellt, die die universalen Principien des Christenthums wieder zu entdecken und weiter auszubilden im Stande ist. Wir sind darin noch nicht sehr weit, aber wir sind weiter als zu Kant's Zeiten und wir kommen weiter durch Kant. Man hat das wohl geleugnet. Man hat insbesondre Kant's Moral für eine längst abgethane Sache erklärt. Es ist dies aber ein ungerechtes Urtheil solcher, die darauf sehen, wie Kant's ethische Sätze von seinen Nachtretern, nicht wie sie von ihm gefaßt wurden. Da mußte man freilich Pelagianismus finden überall, auch da, wo Kant selbst dessen entschiedener Gegner ist. In der ganzen rationalistischen Schule Röhr's, Wegscheider's, Ammon's und dergl., konnte man allerdings Nichts entdecken, was über den allgemeinsten Lehrgehalt der katholischen Kirche hinauswiese. Aber Kant selbst kennt keine Moral, die eine Abfindung des Gewissens durch irgend welche Art von eignem Verdienst gelten ließe; er hat auch mehr gethan, als die Herzen und Geister austrocknende Moral guter Werke zu fordern, die sich mühsam im Mechanismus bürgerlicher und kirchlicher Ehrbarkeit verläuft. Kant's Moral, worauf Fortlage in einer vortrefflichen Kritik des Cuno Fischer'schen Werkes über Kant, in den „Blättern für lit. Unterhaltung" Jahrg. 1861, hingewiesen, sie wurzelt in einem freien Akt der wollenden Vernunft, diese wollende Vernunft aber hat ihren Grund in der Tiefe des intelligiblen Charakters, dem höchsten metaphysischen Problem, das je die Philosophie sich zur Lösung gesetzt. Kant's Moral ist darum tief religiös begründet, obschon, wir geben es zu, nicht durchweg in gleicher Weise ausgeführt; aber mit der Lehre vom intelligiblen Charakter weist sie zurück auf eine Region, wo der Geist sich aller Endlichkeit entladen hat, aus welcher der

Mensch seine wahrhafte Würde holt und von welcher aus betrachtet alle Härten und Dunkelheiten dieser Welt sich zu einem Traumbild gestalten, vom Lichtglanz des Ewigen verklärt. Kant kennt keine Religion ohne Moral; aber im Grunde kennt er auch keine Moral, die nicht aus jener metaphysischen Tiefe geschöpft wäre, wo nur der Glaube noch gründet, sie erforschend, wie das Senkblei des Schiffers erforscht die Meerestiefe.

Das ist das andere treibende Moment der Kantischen Religionsphilosophie für die religiöse Entwickelung unserer Culturperiode, die Durchdringung der Metaphysik mit der Ethik und umgekehrt. Nitzsch sagt in seiner Vorrede zum „System der christlichen Lehre," 6te Aufl. 1851: „zu keiner Zeit wurde die Ethik dogmatischer und die Dogmatik ethischer gedacht und dargestellt von denen, welche im systematischen Studium zu Führern dienen, als in unsern Tagen." Das ist eine Frucht Kantischer Philosophie, worin Kant dem Socrates gleich ist. Kant selbst hat die Eine Beziehung des gegenseitigen Verhältnisses zwischen seinen moralischen und metaphysischen Lehren, nämlich den Einfluß und die Abhängigkeit auch seiner Moral von der Dogmatik, des ethischen Momentes von dem metaphysischen, nicht hervorgehoben, ja er hat dies fast geflissentlich ignorirt; es kam ihm darauf an die Freiheit des moralischen Gesetzes unbedingt zu wahren; im Eifer dafür hat er die eigne Begründung einer religiösen und dogmatischen Basis für die Moral übersehen und betont nur die moralische Basis für Religion und Dogma, während doch schon der Begriff einer wollenden Vernunft Beides, Gesinnung und Gedanke, Wollen und Erkennen, Moral und Dogma latent enthält.

Jedoch, man kann sagen, es war gut, daß Kant dies übersah. Was er übersehen hat, läßt sich nachholen, und auch unsere Arbeit hat diese Aufgabe im Auge. Aber Kant's einseitige Betonung der Moral, die er gegen die Tendenz des eignen Systems behauptete, war nothwendig, um das, was alter dogmatischer Schutt war, ganz aufzuräumen und Platz zu schaffen für eine Glaubenslehre, „die ihre Wurzeln ausstreckt in den gesunden Boden ethischer Kräfte" und die „die humane Natur und die Bewegung der Geschichte verwerthen kann als bestimmungsfähige Mittel für einen idealen Zweck." Hätte uns nicht Kant's straffangespannte Moral aus dem alten und kalten Dogmenverließ befreit, es würde

der Geist der neueren Zeit nicht befähigt gewesen sein zu der Zurückziehung auf sich selbst, weder auf das verschärfte Gewissen, noch auf das in Gott versenkte Denken, was das Christenthum verlangt, wenn es den Menschen zum Bewußtseyn seiner Erlösungsbedürftigkeit führen soll. Hier ist es, wo Kant's Lehre vom moralischen Gesetz tiefer mit dem Christenthum zusammenhängt, als man gemeinhin annimmt. Der kategorische Imperativ ragt wohl vom Bau der Kantischen Philosophie hervor, kalt und starr, wie der Blitzableiter Franklin's, aber worauf er hinweist, das ist Feuer aus einer höheren Region. Darauf werden wir noch mannigfach hinzuweisen Gelegenheit haben. Wir wollten für jetzt nur als das zweite treibende Motiv Kantischer Philosophie für die religiöse Entwickelung unserer Zeit, diese gegenseitige Durchdringung des ethischen und dogmatischen Momentes fixiren.

Mit diesen beiden Daten hängt ein drittes zusammen. Das ist die Flüssigkeit des religiösen Denkens. Alle Arbeit, auch der bestbegabtesten Köpfe, die erstarrten Dogmen in ihrer Festigkeit zu repristiniren, wird schon wegen des dialektischen Charakters vergeblich sein, der unserem heutigen Denken inhärirt. Ihm zufolge wird jeder Suchende von diesem Geschlechte willkommener geheißen werden, selbst für den Fall, daß er Nichts findet und Nichts bietet, als der von vornherein Habende. Es herrscht bei der großen Masse dieser Suchenden, die sich mit dem Namen der Gebildeten schmücken, meist eine gänzliche Leere an allen realen geistigen Gütern. Bei der Anerkennung, die sie dennoch fast allgemein finden und bei dem Zauber, welchen das einzige Wort: Bildung ausübt, ist es leicht erklärlich, wie so Mancher unter den Besitzenden oder sich des Besitzes Rühmenden verstimmt und irre wird an den Kindern dieses Geschlechts. Auch mag es wohl hie und da Einen geben, der das Leben auf dem Markte betrachtend, seine Rede zu identificiren versucht wird mit jener Rede, die da sprach: „wir haben euch gepfiffen und ihr wolltet nicht tanzen! Wir haben euch geklaget, und ihr wolltet nicht weinen!“ Und wahrlich, die Individuen betrachtet, die diese Bildung repräsentiren, mag oft Grund zur Klage sein; die Sache aber betrachtet und den Maßstab historischer Entwicklung angelegt, muß die Klage verstummen. Selbst die Anerkennung, die das leere Suchen findet, giebt ein Zeugniß für das Bestreben der Masse, den religiö-

sen Gedanken tiefer zu erfassen. Dieses Suchen und dieses Beifallszollen des Suchens ist ein Zug, der aus dem Kant'schen Kriticismus herweht. Auch hier hat Kant dieselbe Wirkung auf seine Zeit und auf die kommende gehabt, wie Socrates, der auch den religiösen Gedanken mit in den allgemeinen Fluß hineinzog, ohne es zu wollen; das ζητεῖν folgte ihm auch hier, wie der Schatten seinem Lichte.

Wir haben gesagt, dies Dritte hängt mit den beiden ersten Daten zusammen. Es werden noch viele Versuche gemacht werden müssen, ehe man es soweit zu einer festen und allseitigen Begründung des christlichen Gedankens in der religiösen Naturanlage des Menschen gebracht hat, daß eine eben so vollkommen gegliederte und organische Ausbildung desselben gefunden ist, wie die katholisch- und lutherisch-scholastische Dogmatik jede in ihrer Weise in so eminenten Styl aufzuweisen hat. Ehe das eben geschehen, wird die evangelische Christenheit Nichts von einem Alle bindenden Bekenntniß wissen. Es werden nicht minder viele Versuche gemacht werden müssen, um die Gedanken, die sich zum Dogma crystallisiren sollen, mit der humanen Natur und der sittlichen Bewegung der Geschichte auszugleichen. Ehe das aber geschehen ist, wird die Wissenschaft nicht mit der Kirche gleiche Bahnen ziehen. Inzwischen fühlt das evangelische Volk, daß es nicht ohne die Einheit im Glauben zum rechten seligen Genuß seines Daseyns kommt, und die Wissenschaft, daß sie ohne Verschwisterung mit der Kirche keinen Sonntagsschmuck trägt; und dies Gefühl des Mangels und der Sehnsucht wird beide, das evangelische Volk seinem Glauben, die Wissenschaft der Kirche treu erhalten, bis die Liebe sie wieder verknüpft, wie sie es that von Anfang an.

Aber Glaube und Kirche müssen auch das Ihre thun. Und sie haben dies bereits damit angefangen, daß sie in ihren Anfang zurückgehen, in den lebendigen Anfang des Glaubens und der Kirche, auf die Person Christi und auf die ersten Zeiten der Zeugen, die die Kirche erbauet. Von hier aus wird dem Christenthum unserer Zeit die Befreiung und Stärke kommen. Man wird finden, und zwar durch die freieste und voraussetzungsloseste, aber nicht durch tendenziöse Kritik, daß dieser menschheitliche Anfang in seiner urbildlichen Reinheit ein göttlicher ist und höheren Ursprungs mächtig. Aber man wird, wie nach dem Wenigen, was vorliegt, zu

schließen, man wird die kostbaren Steine einzeln zusammentragen und oft tief heraufholen müssen, die den Dom unserer Johanneskirche bauen sollen. Kant selber hat die ersten Beiträge geliefert und noch höher steht er dadurch, daß er die Plätze angegeben, aus denen das Material zum Aufbau theilweise zu holen.

Hier nun kommen wir auf die Lehre, womit Kant seine Religionsphilosophie beginnt und die uns zur Erörterung vorliegt, auf die Lehre vom radikalen Bösen in der menschlichen Natur, und können, nachdem wir auf die Berechtigung Kant's grade mit dieser Lehre seine Religionsphilosophie zu beginnen, hingewiesen haben, die Auseinandersetzung und kritische Beleuchtung derselben in Vergleich mit der Lehre der Kirche beginnen.

Es sei aber hier gesagt, daß wir unter Kirche die „una sancta ecclesia" verstehen, soweit sie evangelisch ist, sowohl katholischer- als protestantischerseits. Denn auch wir arbeiten mit der Absicht des Melanchthon, „ut facilius aliquando coire concordia possit. — Non delectat nos discordia." A. C. praef. Hase, ed. tert. 1846. Aber nur das Evangelium ist der Kirche einiger Schatz, und bei aller Sehnsucht, „ut in una ecclesia christiana, in unitate et concordia vivere possimus," bleibt das Wort: „non possumus abjicere veritatem manifestam et ecclesiae necessariam!" l. c. — Noch wollen wir bemerken, daß wir bei unsern Citaten die Ausgabe Kant's von Rosenkranz und Schubert, Leipzig 1838, gebrauchen.

Das erste Stück in der Kantischen Religionsphilosophie, welches die der Erörterung vorliegende Lehre vom radikalen Bösen enthält, zerfällt in eine Einleitung, in vier Abschnitte und eine allgemeine Anmerkung. Wir beginnen mit der Einleitung, die überschrieben ist:

Von der Einwohnung des bösen Princips neben dem guten, oder: über das radikale Böse in der menschlichen Natur.

Kant beginnt mit einer Art von historischem Rückblick, indem er in einem gedrängten, außerordentlich treffenden Umrisse die Geschichte des Problems vom bösen Princip uns in Erinnrung bringt und dadurch eine vortreffliche, für die richtige Fassung der Frage selbst vorarbeitende Einleitung gewinnt: „Daß die Welt im Argen liege, ist eine Klage, die so alt ist, als die Geschichte, selbst als die noch ältere Dichtkunst, ja gleich alt mit der ältesten unter allen Dichtungen, der Priesterreligion. Alle lassen gleichwohl die Welt vom Guten anfangen, vom goldenen Zeitalter, vom Leben im Paradiese, oder von einem noch glücklicheren, in Gemeinschaft mit himmlischen Wesen. Aber dieses Glück lassen sie alsbald wie einen Traum verschwinden und nun den Verfall ins Böse — das Moralische, mit welchem das Physische immer zu gleichen Paaren ging — zum Aergern mit accelerirtem Falle eilen, aetas parentum, pejor avis, tulit Nos nequiores, mox daturos Progeniem vitiosiorem; Horatius; so daß wir jetzt — dieses Jetzt aber ist so alt als die Geschichte — in der letzten Zeit leben, der jüngste Tag und der Welt Untergang vor der Thür ist."

Dieser Annahme von dem Verfall ins Böse und zwar mit accelerirtem Fall zum Aergern, die so alt sein soll, wie die älteste unter allen Dichtungen, „die Priesterreligion," älter als die Geschichte und durch diese fort und fort erwiesen, setzt Kant die entgegengesetzte, wie er sie kaustisch nennt, „heroische" gegenüber, als eine, die neuer, weniger ausgebreitet, wohl aber allein unter Philosophen und „in unsern Zeiten" vornämlich unter Pädagogen Platz gefunden habe: daß die Welt grade in umgekehrter Richtung, nämlich vom Schlechten zum Bessern, unaufhörlich, obgleich kaum merklich fortrücke, wenigstens die Anlage dazu in der menschlichen Natur anzutreffen sei. Von dieser Meinung sagt Kant, sie sei

sicher nicht aus der Erfahrung geschöpft, wenn vom Moralisch-Guten oder Bösen, nicht etwa von der „Civilisation" die Rede sei. Gegen diese Meinung spreche die Geschichte aller Zeiten gar zu mächtig; „es ist vermuthlich bloß eine gutmüthige Voraussetzung der Moralisten von Seneca bis zu Rousseau, um zum unverdrossenen Anbau des vielleicht in uns liegenden Keimes zum Guten anzutreiben; sanabilibus aegrotamus malis, nosque in rectum genitos natura, si sanari velimus, adjuvat, sagt Seneca."

Nachdem wir so in knapper aber genügender Weise historisch für den Stand der Frage orientirt sind, wird uns, was zum Verständniß der Sache in einer Abhandlung „über das radikale Böse in der menschlichen Natur" sehr dienlich ist, eine Erklärung der Worte: „Böse" und „Natur" gegeben. Böse nennt Kant einen Menschen, der Handlungen ausübt, die auf böse Maximen in ihm schließen lassen. Bei dieser Begriffsbestimmung kann es, fügt er hinzu, so scheinen, als ob man das Urtheil, daß ein Mensch böse sei, nicht mit Sicherheit auf Erfahrung gründen könne; denn die Maximen kann man nicht beobachten; es wird nur in dem Falle möglich sein, ein sichres Urtheil zu fällen, wenn man aus einer Handlung, die mit Bewußtseyn gesetzwidrig ist, (gegen das Sittengesetz verstößt,) was man wenigstens an sich selbst bemerken kann, auf eine böse Maxime a priori schließen muß, die als Grund aller andern moralisch-bösen Maximen in dem Subject liegt, mithin als das radikale Böse anzusehen ist; eine Sache, auf die sich später die Untersuchung einzulassen haben wird.

Weiter fragt es sich, wenn von dem radikalen Bösen „in der menschlichen Natur" die Rede sein soll, was hier der Ausdruck „Natur" bedeutet? Mit dem Wort „Natur" pflegt man sonst gewöhnlich „das Gegentheil des Grundes der Handlungen aus Freiheit" zu bezeichnen, also, den letzten Grund solcher Handlungen, die nicht aus Freiheit oder besser, die aus Nicht-Freiheit entstehen. (Ob es solche Handlungen überhaupt giebt, darauf ist vorläufig nicht zu reflectiren.) Dagegen will Kant hier unter „Natur" des Menschen den subjectiven Grund des Gebrauchs seiner Freiheit überhaupt verstehen, das heißt also, die letzte Ursache im Subject, aus der und durch die das Subject bestimmt wird, so oder so zu handeln; nicht eine objective, dem Subject gegebene, äußerlich nothwendige, sondern eine durch das Subject selbst erworbene oder zugezogene Ursache. Dieser letzte Grund, weil er die subjective Ursache einer **jeden** in die Sinne fallenden That ist, muß **vor** aller in die Sinne fallenden That voraus gehen.

Obwohl aber derselbe vor jeder in die Sinne fallenden Freiheitsbethätigung vorher geht, so muß er doch selbst eine Bethätigung der Freiheit, ein Aktus derselben sein, wenn anders das Gute oder Böse im Menschen moralisch heißen,

d. h. der Gebrauch oder Mißbrauch seiner Willkühr ihm zugerechnet werden soll. Damit ist ausgesagt, daß der Grund des Bösen (wenn es einen giebt, was vorläufig noch nicht untersucht wird) nicht aus Unfreiheit stammen kann, etwa aus einem Naturtriebe, sondern er muß in einer Regel liegen, die der Wille sich für den Gebrauch seiner Freiheit selbst macht, das ist, in einer Maxime. Warum der Wille diese Regel seines Handelns sich gemacht, darnach, also nach dem subjectiven Grund dieser letzten bösen Maxime, weiter zu fragen, dient zu Nichts, weil alles weitere Fragen darnach uns wieder auf einen subjectiven Grund, der ebenfalls Maxime, zurückführt. Auf etwas, was nicht Maxime wäre, etwa auf einen bloßen Naturtrieb zurück zu kommen, würde den Gebrauch der Freiheit auf die Bestimmung durch Naturursachen zurückführen, was, wie wir sahen, die Freiheit selbst aufhebt, indem es den Begriff des Moralisch-Guten und Bösen vernichtet.

Sagen wir also: der Mensch ist von Natur gut, er ist von Natur böse, so heißt das: er enthält einen, wie Kant ausdrücklich hinzusetzt, „uns unerforschlichen" ersten Grund für das Annehmen einer guten oder bösen Maxime. Und zwar, diesen Grund trägt der Mensch in sich als Mensch, d. h. er drückt durch denselben den Charakter seiner Gattung aus. Von einem solchen Charakter nun, der seiner Gattung inhärirt, sagen wir: er ist ihm angeboren; und doch muß dabei festgehalten werden, daß der Mensch selbst Urheber dieses Charakters ist, nicht etwa die Natur. Sonst negiren wir die Freiheit und den Begriff des Moralisch-Bösen oder Guten selbst. Nur ist der Mensch in dem Sinne Urheber seines Charakters, als die Annahme dieser Maxime, die den Charakter constituirt, auf ein Factum zurückzuführen ist, das vor aller in die Sinne fallenden That, vor allem in der Erfahrung gegebenen Gebrauch der Freiheit stattgefunden. Also der subjective Grund für die Annahme unserer Maximen ist als mit der Geburt zugleich vorhanden zu setzen, nicht die Geburt ist die Ursache. Kant, Rel. innerh. d. Gr. 2c. p. 19—23.

Hiermit ist uns eine scheinbar nur sprachliche, in der That aber substantielle Erklärung der hauptsächlichsten Begriffe gegeben, auf die die Untersuchung weiterhin einzugehen haben wird. Ehe wir aber diese selbst des Weiteren verfolgen, wollen wir erst einen Ueberblick über das Ganze dieser Einleitung gewinnen, und zwar unserem Zwecke gemäß in der Weise, daß die Resultate Kantischer Anschauung mit der Lehre der Kirche verglichen werden.

Das Erste, was in dieser Einleitung hervorzuheben, ist **die einheitliche Bestimmtheit des Charakters**, den Kant dem Menschen als solchen, seiner Gattung, vindicirt. Er erklärt sich mit der größten Entschiedenheit für die Bestimmtheit der menschlichen Natur als Charakter, und zwar, wodurch erst diese Natur zum

Charakter werden kann, für die einheitliche Bestimmtheit. Der Mensch ist entweder gut von Natur, oder er ist böse. Ausführlich spricht sich Kant in der Anmerkung zur Einleitung aus, indem er irgend welche latitudinarische Ansicht zurückweist. Er wirft sich die Frage auf, ob es mit dieser Disjunction: der Mensch ist entweder sittlich gut oder böse, seine Richtigkeit habe, ob nicht Jemand behaupten könne, der Mensch sei von Natur keins von beiden, weder gut noch böse, oder: er sei beides zugleich, theils gut theils böse. Die Erfahrung scheine sogar diese mitten inne liegenden Ansichten zu bestätigen.

Was die erste Ansicht betrifft, daß der Mensch von Natur weder gut noch böse sei, so widerlegt sie Kant, indem er auf die eigenthümliche Art hinweist, wie der Mensch zum Handeln kommt. Er wird nicht anders zu einer Handlung bestimmt, als nachdem er die Triebfeder zum Handeln vorher in seine Maxime aufgenommen, das heißt mit einfachen Worten: zur Handlung wird der Mensch durch seinen Willen bestimmt. Nicht als ob nicht die sinnlichen Objecte zu einer Handlung bestimmend wirkten; aber sie wirken erst so, daß der Mensch sie als Triebfedern gelten lassen will. In letzter Instanz setzt also Kant für das Handeln als Causalität einen absolut spontanen Willen. Bei jeder Handlung verfährt der Mensch nach einer Regel, die er sich gemacht, nach der er sich verhält und verhalten will: „Die Freiheit der Willkühr ist von der ganz eigenthümlichen Beschaffenheit, daß sie durch keine Triebfeder zu einer Handlung bestimmt werden kann, als nur sofern der Mensch sie in seine Maxime aufgenommen hat.“ Nun ist nur moralisch gut, wer das moralische Gesetz als Triebfeder in seine Maxime aufnimmt. Bestimmt das moralische Gesetz die Handlung nicht, so muß offenbar eine entgegengesetzte Triebfeder sie bestimmen, folglich auch vorher in die Maxime aufgenommen sein, d. h. der Mensch ist nie indifferent, er ist nie weder gut noch böse.

Durch diese einfache Argumentation löste Kant die Aufgabe, die die alten Dogmatiker, z. B. Baier in seinem compendium theol. posit. für unmöglich zu lösen erklärt, nämlich auf dem Wege der Vernunft die Grundbestimmung, den Charakter der menschlichen Natur aufzuweisen; sie meinten, die Vernunft werde immer zu der Ansicht kommen: homines sua natura indifferentes nasci, licet appetitus sensitivi inclinationem quandam a judicio rationis alienam deprehenderit.

Der Mensch ist aber auch nicht zugleich gut und böse. Denn ist er in einem Stücke gut, so hat er das moralische Gesetz in seine Maxime aufgenommen. Das moralische Gesetz ist aber ein einziges und allgemein; die auf dasselbe bezogene Maxime muß eben so allgemein sein. Es widerspricht sich, daß die aufs moralische Gesetz bezogene Maxime, also die gute, zugleich böse

sei. Es widerspricht sich natürlich ebenso sehr, daß, wenn in einem Stücke der Mensch eine böse Maxime hat, er zugleich in einem andern eine gute haben könne. Die Maxime ist allgemein. Kant ist also scharfer Rigorist. Der menschliche Charakter ist also kein moralisches Mittelding. Er ist gut oder bös. Noch wird Nichts entschieden für das Eine oder das Andere. Aber der ganze Ton der Ausführung läßt schließen, wohin der Philosoph neigt. Steht die Disjunction einmal fest, so hat man nur die Erfahrung zu fragen, um das Princip zu bestimmen, welchem die menschliche Natur angehört. Die Erfahrung, wie das sich später ergeben wird, wird der Kirche beipflichten, wenn dieselbe lehrt: omnes homines secundum naturam propagati, nascuntur cum peccato, hoc est sine metu Dei, sine fiducia erga Deum et cum concupiscentia. C. A. II, 1.

Es waren weniger Kant's Nachfolger in der Philosophie, als vielmehr seine Schüler in der Theologie, die diese Lehre entweder gar nicht kannten, oder nicht kennen wollten und unerträglich hart fanden. Sie nannten sie eine Verirrung vom Wege des nüchternen Verstandes. Die guten Leute haben recht gehabt; nur hatten sie darin Unrecht, daß sie Kant zumutheten, den Weg des nüchternen Verstandes zu gehen, der freilich der ihrige war, wie er heute noch der Weg aller dieser freundlich lächelnden, ewig heiteren Seelen ist, die an sich und in sich nur lauter Gutes sehen und darum der „heroischen Meinung der Pädagogen" stets beipflichten. Es ist eben das Vorrecht flacher Köpfe, daß es keine Räthsel giebt, die sie nicht lösen könnten. Ihnen ist alles klar und hell. Und so lösen sie sich auch das größte Räthsel der Welt, das Phänomen des Bösen; nach ihrer Weise freilich; sie thun, als wär' es nicht da. Nur hilft eine solche Lösung Anderen nicht. „Dies Element, sagt J. Müller, Lehre von der Sünde, tom. I, p. 16, Ausg. 1844; tritt uns überall entgegen, wenn vor unserem Geiste die Geschichte des menschlichen Geschlechtes, der Gang ihrer Entwicklung im Großen und Ganzen vorüberzieht; es verräth uns in mannichfaltigen Erscheinungen seine Gegenwart, wenn wir die engsten Verhältnisse der menschlichen Gesellschaft ins Auge fassen; wir können uns sein Daseyn nicht verbergen, wenn wir in unser eignes Innre einkehren. Es ist ein nächtlicher Schatten, der alle Kreise des menschlichen Lebens verfinstert, den wir immer aufs Neue die heitersten und lichtesten Gestalten verschlingen sehen."

Sieht man näher nach, wie es kommt, daß diese Lehre von dem radikalen Bösen in der menschlichen Natur an dem gewöhnlichen Bewußtseyn der Gebildeten solch' einen heftigen Gegner finden kann, während sie doch eine Thatsache ihres eigenen Innern ausspricht, so muß man dafür halten, daß weniger ein Mangel des Erkenntnißorgans, als vielmehr sittlichen Ernstes der Grund ist ihrer Gegnerschaft. Die meisten Menschen kennen keine Be-

ziehung ihres Handelns auf ein ewiges Gesetz. Darum sehen sie die Dinge nicht, wie sie vor einem göttlichen Auge erscheinen; darum messen sie sie nicht nach einem ewigen Maßstabe. Das aber ist grade Sache der Religion, den Menschen darauf hinzuleiten, daß er sich nicht nach dem empirischen Maßstabe, sondern nach dem ewigen mißt. Wo dies Bewußtseyn verschwunden ist, da ist die Religion verschwunden. Es versteht sich nun von selbst, daß, wenn Kant eine Religionslehre schrieb, er den Menschen betrachten mußte, „wie er auf der Waage der reinen Vernunft, vor einem göttlichen Gerichte," nicht, wie er „nach empirischem Maßstabe, vor einem menschlichen Richter" beurtheilt wird, und jene rigoristische Entscheidung, vermöge deren Kant die Einheit des menschlichen Charakters aussagt, geht natürlich auf das Urtheil, „vor einem göttlichen Gericht." In Betreff dieses Unterschieds sagt Kant, a. a. O. p. 26: „wenn man den Menschen in der Erscheinung, d. i., wie ihn uns die Erfahrung kennen läßt, sittlich beurtheilen will, so kann man beide angeführte Fragen (nämlich, ob der Mensch von Natur weder gut noch böse, indifferent, oder ob er beides zugleich, synkretistisch, sei) bejahend beantworten; denn da wird er nicht auf der Waage der reinen Vernunft, vor einem göttlichen Gerichte, sondern nach empirischem Maßstab, vor einem menschlichen Richter beurtheilt." Und noch deutlicher wird dieser Unterschied in der Schlußanmerkung zum dritten Abschnitt, p. 44. hervorgehoben: „Hieraus, d. i., aus der Einheit der obersten Maxime, und bei der Einheit des Gesetzes, worauf sie sich bezieht, läßt sich auch einsehen, warum der reinen, intellectuellen Beurtheilung des Menschen der Grundsatz der Ausschließung des Mittleren zwischen Gut und Bös zum Grunde liegen müsse; indessen daß der empirischen Beurtheilung aus sensibler That (dem wirklichen Thun und Lassen) der Grundsatz untergelegt werden kann: daß es ein Mittleres zwischen diesen Extremen gebe, einerseits ein Negatives der Indifferenz, vor aller Ausbildung, andrerseits ein Positives der Mischung, theils gut, theils böse zu sein. Aber die Letztere (die empirische Beurtheilung) ist nur Beurtheilung der Moralität des Menschen in der Erscheinung, und ist der Ersteren im Endurtheile unterworfen."

Es ist das dieselbe Unterscheidung, die die Kirche macht, wenn sie dem natürlichen Menschen die justitia civilis zu-, aber die justitia spiritualis abspricht, d. h. den Menschen in seinem natürlichen Zustande fähig sein läßt zu äußerer Ehrbarkeit, unfähig zur Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, indem sie lehrt: quod humana voluntas habeat aliquam libertatem ad efficiendam civilem justitiam .... sed non habet vim .... efficiendae justitiae spiritualis. C. A. XVIII §. 1. 2. Ebenso in der Ap. C. de justific. §. 22 ff: nos autem de justitia rationis sic sentimus, quod Deus requirat eam, et quod propter mandatum Dei necessario sint

facienda honesta opera .... Vult enim Deus coërceri carnales illa civili disciplina, et ad hanc conservandam dedit leges, literas, doctrinam, magistratus, poenas. Et potest hanc justitiam utcunque ratio suis viribus efficere .... Quamquam autem huic justitiae rationis libenter tribuimus suas laudes; nullum enim majus bonum habet haec natura corrupta et recte inquit Aristoteles, neque Hesperum, neque Luciferum formosiorem esse justitia; ac Deus etiam ornat eam corporalibus praemiis; tamen non debet cum contumelia Christi laudari; und §. 34: adversarii intuentur praecepta secundae tabulae, quae justitiam civilem continent, quam intelligit ratio. Die Religionslehre hat sich aber eben auf dem Gebiete zu bewegen, wo die justitia spiritualis in Frage kommt, und wer hier die Augen nicht verschließen will, der findet das Urtheil bestätigt, daß das Böse mit dem sittlichen Zustande des menschlichen Geschlechts verflochten ist so sehr, daß es zu seiner Natur gehört, obschon es nicht seine Natur ausmacht, und findet in diesem Urtheile nur „ein tieferes Besinnen des Menschen auf sich selbst und auf die höhere Wahrheit seines ewigen Wesens."

Der bedeutendste Name, welcher, wenn auch nur leise auftretend, Kant vor das Forum seines Urtheils zog, war Schiller. Schiller gab sich selbst für einen Adepten Kant's in der Philosophie aus; er bewunderte in Kant den „großen Weltweisen," mit dem „heitern und freien Geiste." Wo aber der große Weltweise mit dem Christenthum zusammentraf, da hatte Schiller kein Verständniß mehr für seinen Geist. Es waren zwei Punkte, in denen Kant mit dem Christenthum zusammentraf: in der Unbedingtheit seines Pflichtbegriffs, zufolge welcher er keine Vermittlung mit der sinnlichen Neigung kennt; in der imperativen Form des Sittengesetzes, zufolge welcher es als über dem erscheinenden Menschen stehend sich ankündigt; eine Macht höheren Geistes, kraft welcher es sich als richtende Gewalt aufstellt. Grade diese beiden Punkte sind es, die Schillern an der Kantischen Moralphilosophie nicht behagen. Was den ersten betrifft, so sagt er in seiner Abhandlung über „Anmuth und Würde": die Idee der Pflicht sei bei Kant mit einer Härte vorgetragen, die alle Grazien zurückschrecke. So rein der große Weltweise bei Untersuchung der Wahrheit zu Werke gegangen sei, so scheine ihn doch in der Darstellung der Wahrheit eine mehr subjective Maxime geleitet zu haben, die wahrscheinlich aus den Zeitumständen zu erklären sei. Kant sei der Drako seiner Zeit geworden, weil sie ihm eines Solons noch nicht werth und empfänglich schien. „Womit hatten es aber die Kinder des Hauses verschuldet, daß er nur für die Knechte sorgte?"

Unter den Kindern des Hauses verstand Schiller „die schönen Seelen," die von der Sinnlichkeit durch die Schönheit zur

Freiheit kämen. Das nannte Schiller die ästhetische Erziehung des Menschen; es war sein höchster pädagogischer Kanon, den er ausführlich und bestechend in der ausgezeichneten Abhandlung „über die ästhetische Erziehung des Menschengeschlechts" entwickelte. Er kannte für die Veredlung des Charakters kein besseres Werkzeug, als die schöne Kunst; er wollte die sinnliche Natur zur mitwirkenden Partei für's Sittliche machen, indem er sie durch die Werke der Kunst für die Zwecke des Geistes gewinnen wollte; d. h. er wollte die rohe sinnliche Natur durch eine feinere sinnliche Natur für das Sittliche bestimmt werden lassen. Das ist ein eitles Unterfangen, durch das wohl eine andre Art der Sinnlichkeit gewirkt wird, aber diese selbst wird dadurch nicht sittlicher. Es ist das der Selbstbetrug, in dem so viele „schöne Seelen" sich befinden. Die Aesthetik ist weder bestimmend für die Sittlichkeit, noch giebt sie ein Kriterium für dieselbe ab. Sie kann nur im socialen Verkehre hin und wieder für die Erträglichkeit einer Person ein Surrogat abgeben, weiter nichts. Sie als Erziehungsmittel und gar als oberstes benutzen wollen, anstatt der Erziehung durch den Kanon der Pflicht und der Gottesliebe, giebt ein sehr schwaches, ja gefährliches Surrogat. Schiller selbst, widersprechend seinen Lehren, war ein Mann strenger Pflicht; das hatte er nicht durch ästhetische Erziehung sondern durch die streng sittliche seines braven Vaters und durch den treuen Glauben seiner schlichten Mutter. Wenn Schiller, wie so viele seiner Zeit, in der „Gesellschaft der Grazien" erzogen worden wäre, würde er sie vielleicht nicht als die schützenden Genien des Guten betrachtet haben. Die Gesellschaft der Grazien, die Schiller für den Menschen forderte, damit er sich mit Neigung für die Pflicht bestimme, wies Kant zurück: „Diese Begleiterinnen der Venus Urania sind Buhlschwestern im Gefolge der Venus Dione, sobald sie sich in das Geschäft der Pflichtbestimmung einmischen."

Aus demselben Grunde, weil Schiller die Sittlichkeit wesentlich darein setzte, die Neigung der sinnlichen Natur für ideale Zwecke zu gewinnen, war ihm die imperative Form des Sittengesetzes zuwider. Nun aber zeigt durch seine imperative Form das Sittengesetz seine Selbständigkeit und Erhabenheit; es tritt in ihm eine höhere zwingende Macht auf. Um dem Zwange zum Gehorsam und der schuldigen Unterwerfung zu entgehen, was thut Schiller? Er negirt die Selbständigkeit des Gesetzes als einer über dem Menschen stehenden selbsteignen Macht, indem er darin eine Vorschrift sieht, „die sich der Mensch als Vernunftwesen selbst giebt und die allein deßwegen für ihn bindend ist." Schiller ist hier in demselben Irrthum, dem alle Anbeter der Autonomie des Menschen verfallen müssen, daß er das Gesetz, dessen Existenz nun einmal nicht durchstrichen werden kann, um doch seine höhere Bedeutung hinweg zu thun, nur deßwegen für

bindend hält, weil sich's der Mensch selbst giebt, wodurch man die ehrwürdigste Macht im Grunde zu einem Mummenschanz aufstellt, „damit es (das Sittengesetz) nicht den Schein eines fremden und positiven Gesetzes annimmt." Mit diesen Worten steht Schiller als Philosoph vom Christenthum so entfernt wie möglich und aus solchen Ansichten kann man sich seine innere Abneigung, die er gegen dasselbe hatte, wenigstens so weit es grade ächt evangelisch ist, erklären. Das Christenthum verlangt als gegebene Möglichkeit den Menschen zu gewinnen, daß er das Gesetz in seiner göttlichen Bestimmtheit, in seinem göttlichen Gesetztseyn anerkenne. Ohne diese Anerkennung ist dem Christenthum die Thür verschlossen. Es ist das die Anerkennung der ἀΐδιος δύναμις καὶ ϑειότης. Das Christenthum erklärt darum die Autonomie des Menschen, abstrakt festgehalten, für das πρῶτον ψεῦδος und ein gesundes Denken pflichtet hierin ihm bei; denn ein Gesetz anerkennen, was allgemein und nothwendig ist, eine Macht, die gesetzgebend und richtend zugleich ist, und dabei den Menschen für autonom erklären, das widerstrebt allem ungekünstelten und nicht von pseudodogmatischen Begriffen eingenommenen Denken. „Wo ein Gesetz ist, sagt Jul. Müller, a. a. O. p. 67, da steht es offenbar über dem Wesen, welches daran gebunden ist, und dieses ist ihm unterworfen." Wegen dieses Schiller'schen Standpunktes kann man aber auch Jul. Müller nicht recht geben, wenn er in Bezug auf die den Kantischen Rigorismus des Pflichtbegriffs in Schiller's „Anmuth und Würde" betreffenden Stellen sagt: diese Schillersche Abhandlung spreche tiefe Ahnungen christlicher Wahrheiten aus. Sie spricht Nichts aus, als eine Abschwächung des Pflichtbegriffs, und macht zwar keinen rohen, aber einen ästhetisirenden Materialismus zum „Kopfkissen des schlaffen Zeitcharakters." Die Kirche soll mit einem solchen nimmer buhlen, auch wenn er in Schiller'scher Gewandung einherzieht. Die Kirche muß es Kant vornehmlich zu hohem Verdienste anrechnen, daß er hierin nicht der „unwürdigen Gefälligkeit der Philosophen" gegen die schönen Seelen gefolgt ist. Er erwidert Schiller auf den Vorwurf, daß sein Pflichtbegriff alle Grazien zurückschrecke: „ich gestehe gern, daß ich dem Pflichtbegriff grade um seiner Würde willen keine Anmuth beigesellen kann, denn er enthält unbedingte Nöthigung, womit Anmuth in gradem Widerspruche steht. Die Majestät des Gesetzes, gleich dem auf Sinai, flößt Ehrfurcht ein, ... welche Achtung des Untergebenen gegen seinen Gebieter, in diesem Falle aber, da dieser in uns selbst liegt, ein Gefühl des Erhabenen unserer eigenen Bestimmung erweckt, was uns mehr hinreist, als alles Schöne." Jul. Müller wird wohl zugeben, daß in seinem Urtheil über Schiller die Liebe zur klangreichsten Stimme des deutschen Dichterwaldes sich mit eingemischt hat. Es kann doch da nicht von „tiefen Ahnungen christlicher Wahrheiten" die Rede sein, wo mit so entschiedener

Consequenz der schönen Seele zugeschoben wird, was, wie Müller selbst sagt, „nur der heilige Geist zu wirken vermag," und wo die Kunstreligion Griechenlands in einer sparsamen und für wenige Auserwählte zu beschauenden Nachblüthe das Problem lösen soll, was sie in ihrer natürlichen Blüthe nicht hat lösen können. Müßte der Mensch durch die Idee der Schönheit anstatt durch die Wiedergeburt im heiligen Geist erlöst werden, es gäbe keine berechtigtere Anklage, als die gegen den Geist der Geschichte, weil er die heitere Welt der Hellenen ins Grab gerufen und uns aufgegeben, mühsam ihren vereinzelten Spuren nachzugehen. Schiller hat diese Anklage in der That oft im Munde. — Indem Schiller die imperative Form des Gesetzes, d. h. sein gebietendes Ansehen, durch das es als über dem Menschen stehend sich ankündigt und Unterwerfung heischt, umgehen wollte, mußte er auch seine richtende Gewalt, die es über den Menschen übt, abschwächen. Bei Kant war es grade dieses heilige Richteramt des Gewissens, welches ihm das radikale Böse in der Menschennatur inne werden ließ. Nun mag es Schiller sehr unbequem gewesen sein, bei „dem großen Weltweisen" mit dem „heitern und freien Geiste," das radikale Böse bestätigt zu finden. Er sagt: „war es wohl bei dieser imperativen Form zu vermeiden, daß eine Vorschrift, die sich der Mensch als Vernunftwesen selbst giebt, ... nicht den Schein eines fremden und positiven Gesetzes annahm — einen Schein, der sich durch seinen (des Menschen) radikalen Hang, demselben (dem Gesetze) entgegen zu handeln, wie man ihm Schuld giebt, schwerlich vermindert werden dürfte." Wie fatal Schiller dieser radikale Hang gewesen ist, ist aus dem „man" zu errathen. Dieses „man" war eben Kant.

Wenn aber so Kant mit Entschiedenheit der menschlichen Natur einen Charakter vindicirt, der bereits vor jeder in die Sinne fallenden That eine konkrete Bestimmtheit aufweist, so ist es unvermeidlich, nach dem Grunde dieser Bestimmtheit zu fragen; nicht als ob wir eine einzelne That, ein erkennbares Faktum als diesen Grund zu erfahren suchten; denn wir wissen ja bereits, dieser Grund geht vor aller in die Sinne fallenden That voraus, kann also kein Gegenstand der Erfahrung sein; sondern, was wir wissen wollen, ist dies: gründet sich diese Bestimmtheit der menschlichen Natur auf einen Akt der Freiheit, oder ist sie zurückzuführen auf eine Bestimmung, die von außen her an den Menschen herangetreten? Gründet sie sich auf einen Akt der Freiheit, so weist sie zugleich auf ein Selbst des Menschen vor seiner Erscheinung hin. Hier ist es nun, daß Kant die **transcendente Freiheit des Willens** behauptet. —

Das ist das andere, so überaus wichtige Resultat, was Kant in dieser Einleitung gegeben; er läßt den Grund für die zeitliche Bestimmtheit des Charakters in einer früheren, außerzeitlichen Selbst-

bestimmung enthalten sein; ihren Anfang hat damit die Freiheit des Willens im Gebiet des Außerzeitlichen; und hier, in dieser höheren Sphäre der Wesen, war es eine reine, unbedingte Selbstbestimmung, wie sie im zeitlichen Leben, nachdem einmal jene Entscheidung getroffen, die bedingend ist für allen Gebrauch des Willens, nicht mehr so möglich. Die Sätze Kants hierüber sind einfach: der subjektive Grund für den Gebrauch der Freiheit geht vor aller in die Sinne fallenden That vorher; er selbst muß aber ein Akt der Freiheit sein; denn sonst könnte der Gebrauch oder Mißbrauch der Willkühr in Ansehung des sittlichen Gesetzes den Menschen nicht zugerechnet werden und das Gute oder Böse in ihm nicht moralisch heißen.

Mit diesen Worten statuirt Kant nothwendig die Anrechnung einer Verschuldung aus einem früheren Zustand auf den jetzigen, eine imputatio in reatum, die sich von der kirchlichen nur dadurch unterscheidet, daß diese zu ihrer Begründung auf den ersten Menschen zurückgreift als caput generis humani, in cujus lumbis omnes peccarunt, während Kant diese imputatio zurückführt auf eine erste, das Böse ergreifende, freie That der Willkühr; immerhin aber ist es eine der kirchlichen im Wesentlichen gleiche imputatio; denn jener Akt der Freiheit, von dem Kant redet, ist außerzeitlich; wird nun dieser Akt, dieser Gebrauch, resp. Mißbrauch der Freiheit dem Menschen in der Zeit, im gegenwärtigen Zustande angerechnet, welche Anrechnung schon darin liegt, daß jener erste Akt außerzeitlicher Selbstbestimmung seine in der Zeit fortwirkende Folge hat, — also, wird dieser Akt angerechnet, so ist es eine imputatio in reatum, ganz wie die kirchliche, aus einen Zustand in den andern übergreifend, gleichwie der eine Zustand den andern bedingt. Eine Abweichung vom christlichen Bewußtseyn wird man darin nicht erkennen können. Zwar, die Kirche, von Paulus an bis herab auf den letzten der altprotestantischen Dogmatiker lassen das Sündenelend der Menschen eine Folge sein des adamitischen Vergehen; es ist das aber doch für nichts mehr zu halten, als für eine Art von verständiger Auffassung der christlichen Idee. Das christliche Bewußtseyn der gegenwärtigen theologischen Wissenschaft hat darum ein Recht für eine Betrachtung, die unserm vertieften Denken und der erweiterten kosmischen Anschauung homogen ist. Kant ruht aus bei jenem ersten Akt der Freiheit, wie die Dogmatiker der Kirche ausruhen bei dem Sündenfalle der ersten Menschen. Und wie gesagt, diese Kantische Auffassung der christlichen Idee der Verschuldung und der Schuld Aller liegt dem gegenwärtigen Bewußtseyn näher, darum, weil sie den Menschen selbst, wenn auch in vorzeitlicher Existenz zum Urheber seines Zustandes macht und damit die göttliche Gerechtigkeit in Betreff der Zurechnungstheorie reiner darstellt, als dies etwa die Lehre von einem unerforschlichen

Rathschlusse Gottes vermag, der mit unbeschränkter Machtvollkommenheit habe über sein Geschöpf entscheiden können.

Wir sagen, die Kantische Theorie liegt unserm Bewußtseyn näher; nicht als ob die Erklärung der Sache selbst dadurch gefördert würde; ein erster außerzeitlicher Akt der Freiheit behält denselben unerforschlichen Hintergrund, den der Fall des ersten Menschen hat; auch ist das, was von rationalistischer Seite gegen die Möglichkeit einer imputatio, die die Schuld der ersten Menschen auf alle Nachkommen überträgt, vorgebracht worden ist, nicht entscheidend. Denn wenn man, um die Hauptsache anzuführen, gesagt hat, daß nach dem Gewissen nur bei der freien That eine Zurechnung oder Schuld stattfinde, so faßt man das Handeln des Menschen entweder als Etwas in jedem Augenblicke Beliebiges auf, was es nie ist und welcher Auffassung der Begriff der sittlichen Entwicklung abgeht, so sehr, daß diese Freiheit, wie Jul. Müller, a. a. O. II, p. 50. sagt, „schlechterdings nicht aus der Stelle zu kommen vermag zu dem Ziele der Erfüllung mit wahrem ewigen Inhalt und .... unverändert stehen bleibt als beweglich-unbewegliche possibilitas peccandi et non peccandi, die Alles entscheidet und es doch schlechterdings zu keiner Entschiedenheit zu bringen vermag;" oder aber, man schiebt der Kirche einen Begriff von Zurechnung und Schuld unter, den sie in ihrem Dogma nicht kennt. Die Kirche spricht in ihrem Imputationsdogma das aus, daß das religiöse Leben, soweit es sich als liberum arbitrium in spiritualibus kund geben konnte, nachdem es einmal von den ersten Menschen verloren, durch sie auch nicht auf die Nachkommen gebracht werden konnte und diese die Folgen der verlorenen justitia und sanctitas originalis als Privation des höheren Lebens ebenso tragen müssen, wie Adam; ein Satz, der schon nach der gewöhnlichsten Logik so sicher sich beweisen läßt, als wie, daß 2 von 2 subtrahirt Null bleibt. Diese Losreißung von Gott, dieses Abweichen von seinem heiligen Willen, ist dann ein Zustand, eine Beschaffenheit, mit der der Einzelne geboren wird und welcher jeder sündhaften That vorausgeht. Hierüber sagt C. J. Nitzsch, — der unter den speculativ-kirchlichen Dogmatikern am strengsten den sündhaft-generischen Zustand auf einen zwar vorgeschichtlichen, doch nicht vorzeitlichen Sündenfall des ersten Adam zurückführt, vorzüglich wohl, um „das zwiefache Princip generischer Veränderung des menschlichen Zustandes" nach dem Vorgange des Paulus in der antistrophischen Darstellung des ersten irdischen und des zweiten, himmlischen Menschen, Adam und Christus zu gewinnen — er sagt, System des christl. Glaubens, 6te Aufl. p. 229.: „Nichts ist gedankenloser, als behaupten, Sünde sei jedesmal nur einzelne That. — Ist die That als Gedanke und Wille nur Etwas Einzelnes, Zusammenhangloses? Nein, sie hat Bewegungen, Neigungen, Richtungen, oder andre Handlungen theils zur Vor-

ausſetzung, theils zur Folge. So wird alſo die That auch in der Form der Stetigkeit vorkommen; es wird von einer verhältnißmäßigen Urſünde, Grundſünde, Naturſünde, im Gegenſatz der unſtetigen einzelnen Miſſethat die Rede ſein müſſen, wenn die Zuſtände und innern Einrichtungen des Menſchen begriffen werden ſollen." p. 231: „Zugleich mit dem Rechtfertigungs," und ganz neuen Lebensgefühle der Gläubigen in Chriſto, ſpricht ſich am deutlichſten die Anerkennung aus, daß alle, die in der Einheit בֶּן־אָדָם begriffen ſind, geſündigt haben, daß die ſündige Entwicklung eines Jeden ſich auf die Ausartung des Geſchlechts zurückbeziehe;" und p. 233.: „Der Begriff der Erbſünde enthält, wenn Sünde im Sinne von Röm. 7, 8. verſtanden wird, keinen Widerſpruch. Daß individuelle Dispoſitionen der Seele ſich durch Zeugung fortpflanzen, wird kaum beſtritten. Warum nun, daß gattungsmäßige?" — Dieſe klaren und einfachen Gedanken überſehen die Gegner des Erbſünden- und Imputationsdogmas. Kant hat ſie aber nicht überſehen; doch hat er ſich die Sache anders zu recht gelegt, und zwar wie ſchon bemerkt, für den Verſtand nicht erklärlicher, aber für das ſittliche Gefühl verſtändlicher.

Denn das moderne anthropologiſche Bewußtſeyn, in welch' verſchlungenen Kreuz- und Quergängen der verſchiedenen Syſteme es ſich auch ergehen mag, weiſt doch auf Ein Ziel, das iſt, die Geltendmachung und Betonung der Perſönlichkeit, der Poſition des Selbſt. Der ganze Lauf der ſocialen und literariſchen Bewegung des letzten Jahrhunderts iſt von dieſer Strömung beherrſcht; wo ſich Lebendiges regt, im Staat, in der Kirche, in der Wiſſenſchaft, im ſocialen Verkehr, jede Bewegung des Gedankens, jede Eruption der Thatkraft, die revolutionären Zuckungen, in denen unſere Zeit liegt, ſie haben bewußt oder unbewußt in dieſem Boden ihre Wurzel. Zuletzt iſt hier auch, in dieſer unbedingten Anerkennung der Perſönlichkeit, der unbewußte Grund von der faſt allgemeinen Parteinahme gegen das Erbſündendogma und die Imputationstheorie ſeit den Zeiten der Socinianer und Arminianer bis auf die Rationaliſten vom reinſten Waſſer. Man fühlte durch dies Dogma den innern Werth und die ſelbſteigene Macht der Perſönlichkeit verletzt; man wollte nicht in lumbis Adae ſticken bleiben und erfand, um heraus zu kommen, lieber die Hypotheſen von Coadamiten oder neueſter Zeit von Autochthonen, womit freilich die Weisheit dieſer neuen Zeit auf die einer ſehr alten Zeit zurückgekommen iſt, wie denn auch die naturwiſſenſchaftlichen Reſultate, ſoweit ſie das Denken betreffen, trotz der großen Emphaſe ihrer Neuheit, ſehr alt ſind: quum prorepserunt primis animalia terris, Mutum et turpe pecus etc. Hor.; der Wiſſenſchaft kann die erwähnte Hypotheſe zur Erklärung eines Problems nichts helfen, deſſen Schwierigkeit die größten Ingenien jenes Volkes, das ſich vorzugsweiſe für autochthon gehalten, bereits von ferne geahnet hat-

ten. Die Wissenschaft mußte immer wieder, sobald die anthropologische Frage zur Sprache kam, auf eine Gesammtschuld des menschlichen Geschlechts zurückkommen, da eine Gesammtthat vorlag, eben die, welche als Folge die Sündhaftigkeit Aller bewirkt hat.

Indessen diese Gesammtthat wird doch nur so erkannt, daß sie ihren Grund in jedem Einzelnen hat; und von hier aus ist es, daß die Kantische Theorie unserem Bewußtseyn näher liegt; sie läßt, was dem Dogma vorzugsweise als Gesammtthat erschien, vorzugsweise als That eines Jeden erscheinen; sie giebt dem Eigenwillen des Einzelnen, freilich aller Einzelnen, was das Dogma dem Einzelwillen des ersten Menschen giebt. Giebt sie dem Einzelnen die That, so schiebt sie ihm auch die Schuld mehr ins Gewissen; denn die Schuld wird nicht im geringeren Grade anzuerkennen sein, als wie sie das kirchliche Dogma anerkennt, obschon Kant in jedem die Entscheidung getroffen sein läßt durch intelligible That, also vor der Geburt ins zeitliche Leben. Wenn aber die Theorie die Schuld dem Einzelnen mehr ins Gewissen schiebt, so schärft sie damit das Gefühl für die Gerechtigkeit der Imputation und entnimmt dem Walten Gottes das decretum absolutum, dessen Fixirung bei dem kirchlichen Dogma nahe liegt, sogar, bis zur supralapsarischen Behauptung, daß das decretum absolutum auch den ersten Menschen umfaßt.

Um wieviel näher die Kantische Auffassung der Sache dem gegenwärtigen christlichen Bewußtseyn liegt, als die kirchliche, geht daraus hervor, daß nicht nur so verschiedene philosophische Geister wie Schelling und Herbart im Wesentlichen auf sie zurückkommen, sondern, daß sie auch durch gläubige Gottesgelehrte Schleiermacherscher Richtung, ja durch so glaubenseifrige Lehrer wie Jul. Müller, obschon in vielen Punkten sehr verschieden modificirt, doch im Allgemeinen anerkannt wird und anfängt wenigstens als esoterisches Theologumenon Parität mit dem kirchlichen Dogma zu erlangen. Vergl. J. Müller, a. a. O. II, p. 540 ff. Bei andern aber, die wie Martensen und Nitzsch den Anfang der Sünde nicht vorzeitlich, nur vorgeschichtlich sein lassen wollen, darf man nur den Grund wegnehmen, warum sie dies thun, so werden sie Nichts mehr dagegen haben, das Vorgeschichtliche ins Vorzeitliche hinaufzuschieben. Der Grund ist, diese Kirchenlehrer wollen, und zwar, um dem Dogma der Erbsünde mehr substantiellen Halt zu geben, die **Präexistenz negiren.**

Denn auf diese führt die Kantische Theorie unabweisbar. Martensen, christl. Dogmatik, p. 202. sagt: „Wenn Schelling in seiner Abhandlung über die menschliche Freiheit, wie Steffens in seiner Religionsphilosophie, beide nach Kant's Lehre vom radikalen Bösen, sich die angeborene Sündhaftigkeit als Folge eines intelligiblen mystischen Akts erklären, der von dem Indivi-

duum vorgenommen sei vor seinem Eintreten in die wirkliche Erfahrungswelt, eine Lehre, welche die Vorstellung von einer Präexistenz der Seele enthält, so verwickelt sich diese Lehre, die in der Kirche ihr Vorbild findet bei Origenes, in unaufhörliche Schwierigkeiten. Hat der Mensch bereits in dem präexistenten Dasein sich zu dem gemacht, als was er sich zeigt im gegenwärtigen Leben, so hat dieses und die ganze Zeitlichkeit nur eine Scheinbedeutung" ꝛc. Als ob das eine Scheinbedeutung wäre, wenn dieses gegenwärtige Leben als ein Läuterungs- und Reinigungsproceß aufgefaßt wird, zu dem die Kirche das heilige, reinigende Feuer unterhält; als ob die Bedeutung des Lebens beim Creatianismus und Traducianismus, den beiden andern Theorien, die der Präexistenztheorie gegenüber gestellt werden, auch nur um einen Zoll erhöht würde; als ob mit der Präexistenz der Seelen nicht eben so gut der Rathschluß Gottes zur Erlösung, der die unsichtbare Basis für die Kirche bildet, bestehen könnte; als ob nicht die Einsicht selbst jener Dogmatiker in das Mangelhafte, was jeder einzelne der beiden Sätze, der creatianische und traducianische bietet, und hinwiederum die Schwierigkeit beide zu verbinden, auf den dritten Satz, den der Präexistenz, von selbst hinwiese. Nitzsch sagt am a. a. O. p. 234: „übrigens darf nicht nur, sondern muß der traducianische Satz mit dem creatianischen zugleich behauptet werden." Martensen versucht das „Zugleich" zu begründen; aber es kommt doch auch nur auf eine Behauptung hinaus, wenn er sagt: „Bleibt es auch ein Geheimniß, wie in der geheimen Werkstatt der Entstehung des Menschen Natur und Schöpfung in einander übergehen, wie die schöpferische Thätigkeit und die Naturbedingungen gegenseitig sich beschränken — so muß doch jedes Individuum zugleich unter dem Gesichtspunkt des Traducianismus und des Creatianismus betrachtet werden, oder, als Fortsetzung und Glied in der Reihe und als neuer, ursprünglicher Anfangspunkt." Damit erkennt Martensen die auch von ihm nicht gelöste Schwierigkeit, beides organisch zu verbinden, selbst an. Sie liegt aber darin, daß der Traducianismus mit der Fortpflanzung des Leibes durch die Zeugung doch zugleich die Fortpflanzung der Seele vor sich gehen läßt; wozu nun noch einmal die Seele unmittelbar erschaffen sein lassen zur Verbindung mit dem Leibe, wie der Creatianismus versteht? Meint man aber mit jener Verbindung beider Sätze eine eigenthümlich neue Anschauung und hat man einen bestimmten Begriff über die Sache, so gebe man auch eine bestimmte und klare Bezeichnung; denn οὐ μὴ λόγος, μηδὲ ἐπιστήμη. Aber man hat keinen bestimmten Begriff. Jedes für sich angesehen, läßt sich Vieles für den Traducianismus anführen, „daß jedes menschliche Individuum ein Produkt der natürlichen Gattung ist, so wie dieselbe durch die Eigenthümlichkeit der Völker, Familien und Vorfahren bedingt ist;" Vieles für den Creatianismus, „daß jedes

menschliche Einzelwesen eine neue Offenbarung des göttlichen Willens ist, der sich hier eine eigenthümliche Gestalt seines Ebenbildes bereitet." Aber noch mehr läßt sich dagegen anführen; denn consequenterweise kommt der Traducianismus dazu, das Individuum als bloßes Product der Gattung anzusehen, bei welcher naturalistischen Auffassung der Freiheitsbegriff verloren werden muß, woher seine Begünstigung von Seiten des strengen Augustinismus; der Creatianismus aber, der das, was die Persönlichkeit constituirt, aus der Hand des Schöpfers hervorgehen läßt unmittelbar, kann nicht das Phänomen der allgemeinen Sündhaftigkeit erklären, woher seine Begünstigung von Seiten der Pelagianer. Dagegen die Theorie der Präexistenz läßt die ψυχή als ihr Organ nach Plato den Leib annehmen, nach dem Apostel als Basis ihrer zeitlichen Entwickelung durch die Zeugung der Eltern erhalten; vergl. Röm. 5, 12 ff., nur hierauf läßt sich die traducianische Theorie beschränken; und insofern nun die Zeugenden eine bestimmte Eigenthümlichkeit haben, wird auch auf das Erzeugte ein psychischer Einfluß stattfinden, der sich als besondere Beschaffenheit der anima sensitiva geltend macht, die, wie bereits Thomas von Aquino und Dante annahmen, durch die Zeugung entsteht. Vergl. Jul. Müller a. a. O. II, p. 536. Aber für die anima intellectiva läßt sich die traducianische Theorie nicht verwenden, nur daß man sie auch nicht, wie Thomas will, bei ihrem Eintritt in die Zeitlichkeit als von Gott geschaffen betrachten kann, sondern als von Ewigkeit her von Gott geschaffen, d. h., als präexistent. Das Böse liegt aber nicht in der anima sensitiva, die ja auch nur wie der Leib Organ für die anima intellectiva ist.

Ueber das Wie? der Vereinigung läßt sich freilich Nichts weiter sagen, sondern hier ist der Punkt, wo eine Art von Creare von Seiten Gottes stattfindet; aber für die Erklärung des Phänomens des Bösen läßt sich eben so wenig hier etwas gewinnen, als wie bei der eben erwähnten traducianischen Theorie. Und weiter, bei diesem Creationsakt ist auch die Stelle, eben wegen der unmittelbaren Mitwirkung Gottes, wo die Lehre vom Wunder einzusetzen hat. Es ist ein Wunder, wie der präexistente Mensch in die Erscheinung tritt. Beiläufig bemerkt, bei dieser Frage, wie das Noumenon ein Phaenomenon wird, ist überhaupt die offene Stelle im Kantischen System, wo der von ihm vernachlässigte und doch von dem tiefsten Satz seiner Philosophie, dem des Noumenon, postulirte Wunderbegriff Platz zu nehmen hat.

Weiter ist zu sagen, daß die Theorie der Präexistenz die ewige Eigenthümlichkeit jedes Einzelwesens wahrt; sie versteht, da die Sündhaftigkeit sich als Sünde jedes Einzelnen kundgiebt, die richtende Stimme des Gewissens, die einem Jeden, was seine Sünde ist von Anfang an, auch als seine Schuld anrechnet. Wenn man einmal in der Mosaischen Erzählung vom

Sündenfall „eine bildliche Darstellung einer wirklichen Thatsache" sehen will und dabei kirchliches Bewußtseyn auszusprechen glaubt, so ist nicht einzusehen, wie Jemand weniger kirchliches Bewußtseyn haben soll, wenn er die Thatsache, die doch „vorgeschichtlich" sein soll, also, wovon Niemand eine unmittelbare Erkenntniß je haben konnte, auch vorzeitlich sein läßt, weil dies für's Denken sich deutlich construirt. Eine vorzeitliche That aber verlangt einen vorzeitlichen Willen, d. h. Präexistenz.

Doch der beleidigendste Verstoß, den sowohl Creatianismus als Traducianismus gegen das sittliche Gefühl begehen, liegt darin: sie können consequenter Weise keine Grade der Sündhaftigkeit und der Verschuldung annehmen. In Adam haben alle gleich gesündigt. Gegen diese Theorie der Gleichheit spricht jegliche psychologische Beobachtung, alle pädagogische und educatorische Erfahrung, die uns vielmehr eine Scala natürlicher, d. h. hier, von Auftauchen des ersten Bewußtseyns an bemerkbar einwohnender Unterschiede der religiös-sittlichen Kraft aufweist, die vom zartesten ethisch feinfühlenden Organismus bis zum gröbsten Verruchtseyn herab sich verläuft. Das deutet nicht darauf, daß mit der Geburt bei jedem derselbe Grad sündlicher Beschaffenheit vorhanden ist. Man darf hier nicht einwenden, grade die zartesten Organismen hätten am lebhaftesten das Gefühl für die ihnen einwohnende Sündhaftigkeit, und zwar eine vor Gott allezeit unendliche Schuld erkennend. Denn dieses Gefühl zeigt selbst die reinere Seele und das unverfälschtere Gewissen; dem Wahrheitsliebenden liegt das Bewußtseyn einer kleinen Unwahrheit schwerer auf dem Gewissen, als dem frechen Lügner ein Meineid. Aber dieser Unterschied in der ethischen Construction der Menschen tritt so früh hervor, ist so sehr von umgebenden Verhältnissen unabhängig, daß er vielmehr ihnen oft widerspricht und ein gegebener, kein gewordener erscheint. Darum muß auch der verschiedene Grad der Sündhaftigkeit ein gegebener sein. Wie oft hat Christus selbst diesen natürlichen Unterschied des innern Menschen besonders in seinen Gleichnissen anerkannt und sich in seinem Handeln auf die Menschen darnach bestimmen lassen! Vergl. Marc. 12, 34. Matth. 21, 23.; 15, 14. Wie zieht sich Ein großer durchgreifender Unterschied von vornherein natürlich bestimmter Charaktere durch das an speculativer Erkenntniß des innern menschlichen Wesens tiefste aller Evangelien? Joh. 1, 12.; 8, 44. Man braucht nicht die Menschen insgesammt für lapides, rudes trunci und indomitae bestiae zu erklären, um die Sache zu übertreiben; man übertreibt sie und verletzt das sittliche Gefühl schon genug, wenn man den sittlichen Werth oder Unwerth Aller für gleich erklärt, was man muß, sobald man ihre Natur für gleich erklärt. Seit Baumgarten hat man diese natürliche Verschiedenheit des sündhaften Zustandes durch Aufstellung verschiedener status sive

gradus corruptionis anerkannt; aber weder die Traducianer hätten das erlauben dürfen, da alle ein und denselben Ursprung, also auch ein und dasselbe peccatum originale haben; noch die Creatianer, die überhaupt das peccatum originale durch eine ganz mechanische Berührung der rein aus Gottes Händen kommenden Seele an die gleich verderbte Masse des Fleisches erklären können. Es ist nicht so ungereimt, was Möhler behauptete: solche Grade der Verschuldung seien durch ein besseres Gefühl im Widerspruche mit der Kirchenlehre anerkannt. Weil beide Sätze, der traducianische wie der creatianische eigentlich eine bei Allen gleiche Verschuldung statuiren müssen, weil ferner streng religiös angelegte Naturen, die Verschuldung im Gewissen erfahrend, für sie nicht den Maßstab eines Mehr oder Weniger anwenden, sondern eine unendliche Schuld bekennen, daher kommt es, daß solche Naturen dann, wenn sie zugleich consequente Denker waren, wie es selbst Luther oft passirt ist, zu manichäischen Behauptungen hingerissen wurden und die Sünde die Substanz des Menschen sein ließen. Der ausgebildete Augustinismus sowie die altprotestantische Dogmatik können nur durch ein Abbrechen der Spitzen ihres Systems dem Flacianismus entgehen, was mit dem traducianischen Satz zusammenhängt. Die Theorie der Präexistenz dagegen bietet, wie persönlich verschiedene Individualitäten, so verschiedene Grade der Verschuldung in dem doch allgemeinen Zustande sündhafter Beschaffenheit.

Denn das freilich müssen wir festhalten, daß bei noch so großer Gradverschiedenheit der Sünde der Einzelnen doch alle Geborenen in einem Zustande specifischer Gleichheit rücksichtlich ihrer Sündhaftigkeit sich befinden. Die sündhafte Disposition ist gleich; da sie aber zugleich in einem persönlichen Individuum sich findet, so muß sie individualisirt sein. Diese Individualisirung ist nicht bloß eine Folge der natürlichen Beschaffenheit der Eltern; denn sonst müßten Alle die natürliche Individualität der Stammeltern haben; sondern sie ist wesentlich Folge des ersten sündhaften außerzeitlichen Akts, der als Akt der Freiheit in Jedem ein anderer war und seine zeitliche Entwickelung in jedem auf andere Weise nehmen muß. Daß dann die Macht der Gewohnheit und vor allem die Dieselbigkeit des leiblichen Organismus der Eltern und Kinder sich der vorhandenen sündhaften Disposition so bemächtigen, daß die Sünde selbst geerbt zu sein scheint, ist erklärlich. Nicht die Sünde ist geerbt, die vielmehr angeboren ist, sondern das sündhafte Organ ist geerbt, sowohl die anima sensitiva als das organon corporale. Denn auch dies, bereits in den Stammeltern seiner psychisch-physischen Herrlichkeit, die es als Ausdruck haben müßte für das aequale temperamentum qualitatum animae et corporis, beraubte Organ, muß bei der Geburt bereits, als Fortpflanzung eines sündhaft bestimmten Or-

ganz, selber sündhaft bestimmt sein. Insoweit kann man denn beim Menschen auch von Erbsünde reden; nur ist dies ein passiver und kein aktiver Zustand; das Bestimmende und Inficirende liegt in der anima intellectiva und ist angeboren als freie und eigne That.

Damit sind wir auf das dritte Resultat gekommen, das sich uns aus der Einleitung Kant's ergiebt. Er stellt uns hier den einfachsten Beweis auf für die persönliche Wesenheit des Geistes, nicht bloß für seine Immanenz in der Erscheinung, sondern für seine Permanenz vor und damit auch hinter der Erscheinung.

Kant hat oft auch in seinen übrigen Schriften, z. B. in der Kritik der praktischen Vernunft, die Unsterblichkeit und zwar die persönliche erwiesen; sie gehörte zu den drei Postulaten, die wir, um das höchste Gut verwirklichen zu können, was doch unser höchster Zweck, annehmen müssen; diese drei Postulate sind nothwendige Bedürfnisse unserer Vernunft; wir postuliren das Vermögen der Freiheit, die Unsterblichkeit der Seele, das Dasein Gottes. Die Unsterblichkeit der Seele erwies Kant, indem er vom Begriff des höchsten Gutes ausging. Das höchste Gut besteht in der Verbindung der vollendeten Sittlichkeit mit der vollendeten Glückseligkeit; die absolute Lauterkeit der Gesinnung aber, die die erste nothwendige Bedingung zur Verwirklichung des höchsten Gutes ist, ist im irdischen Leben nicht zu erreichen, überhaupt nicht in einem begränzten Zeitraum; die Lösung dieser sittlichen Aufgabe ist nur in einer Ewigkeit möglich; also verlangt die Verwirklichung des höchsten Gutes die Unsterblichkeit der Seele.

Hier erscheint die Unsterblichkeit als eine Forderung der praktischen Vernunft. Kant sagt, die speculative Vernunft verneine zwar die Erkennbarkeit, aber nicht die Denkbarkeit dieser Fordrungen; darum müsse sie dem Gebote der praktischen Vernunft gehorchen und jene Forderungen annehmen. Deßhalb war es, daß Kant die speculative Vernunft nicht als supra-, nicht einmal als coordinirt, sondern als der praktischen Vernunft subordinirt hinstellt. Indessen hat Kant doch eben in seiner Einleitung zur Religionsphilosophie gezeigt, daß er die speculative Vernunft zu sehr degradirt hat, indem aus den hier aufgestellten speculativ-anthropologischen Sätzen die Unsterblichkeit sich von selbst ergiebt als der metaphysische Begriff des Menschen und darum als seine unverlierbare Bestimmung. Der Mensch ist selbst Urheber seines Charakters; er ist es nicht in der Zeit; der Charakter ist vielmehr angeboren in dem Sinne, daß er „als mit der Geburt zugleich im Menschen vorhanden vorgestellt wird, nicht daß die Geburt die Ursache davon sei.“ Liegt nun nicht in dieser außerzeitlichen Selbstbestimmung der persönlichen Wesen die innere Bürgschaft für die Unvergänglichkeit des persönlichen Daseyns? Nicht

entstanden in der Zeit kann die Zeit, ihr Daseyn nicht hinwegnehmen. Hier zeigt sich in eklatanter Weise der Vortheil, den der Satz der Präexistenz über die beiden andern hat. Statuirt man diese, so muß man auch die Möglichkeit der Wiedervernichtung statuiren; „was irgend einmal nicht gewesen, das muß offenbar auch nicht sein können."

Dogmatiker, die Gegner der Präexistenz sind, umgehen diese Klippe des religiösen Bewußtseyns, indem sie die Realisirung jener Möglichkeit, das Eintreten der Wiedervernichtung, durch den Liebeswillen Gottes ausgeschlossen sein lassen. Das mag für ein inniges Glaubensleben genügend sein, aber weiter reicht diese Annahme nicht. Der Liebeswille Gottes kann da nicht mehr allein den Ausschlag geben, wo das persönliche Wesen, in dessen Bestimmung es liegt, eine Entwicklung von sich aus zu beginnen und fortzuführen, einmal constituirt ist. Einmal constituirt muß es dies für alle Mal sein; d. h. es muß seinem Begriffe nach bleiben, was es ist. Der Begriff ist aber der, daß Persönlichkeit nicht zu denken ist ohne absolute Freiheit und ohne τέλος, auf das die Freiheit sich zu richten hat und was der Freiheit ihren Inhalt giebt. Hier ist die Möglichkeit der Wiedervernichtung für die Bösen wie für die Guten ausgeschlossen. Wäre sie gegeben, so müßten wir einen Widerspruch in Gottes Schöpferthätigkeit erblicken, den nämlich, daß was frei sein sollte, nicht frei wäre, und was ein τέλος haben sollte, keines hätte. Aber nicht auf den Liebeswillen Gottes ist die Unmöglichkeit der Wiedervernichtung zurückzuführen. Denn der Liebeswille Gottes abstract betrachtet, würde dann, wenn er bei freien, persönlichen Wesen noch einmal über Seyn und Nichtseyn entschiede, sich bei der Kategorie der reprobati grade in der Wiedervernichtung zeigen, womit diese, die so hierauf rechnen, wohl zufrieden sein möchten.

Man muß also die Unsterblichkeit als ein Prädikat der Persönlichkeit selbst aussagen, so wenig das von philosophischen Dogmatikern zugestanden wird, weil sie wohl fühlen, daß dies Zugeständniß ihnen das Concept verrückt und sie auf die Präexistenz grade Wegs lossteuern. So sagt Nitzsch, a. a. O. p. 210: „die Persönlichkeit des Menschen deutet weder auf absolute Unsterblichkeit, noch auf absolute Freiheit, sondern dahin, daß es die Grundbestimmung des Menschen ist, den, von dem und zu dem er ist, zu erkennen, Gott zu erkennen und zu verehren." Das ist doch ein seltsamer Gegensatz, der durch dieses „Sondern" aufgestellt werden soll und von dem man nicht weiß, ob er mehr aus unbewußter Consequenz der creatianischen Thesis entsprungen oder dem Worte 1 Tim. 6, 16. zu Liebe: ο μόνος ἔχων ἀθανασίαν, was in jener fast hymnologischen Lobpreisung des Ewigen doch wohl von selbst seine rechte Auslegung findet. Welche Erkenntniß oder welche Verehrung Gottes läßt sich denken ohne das

Bewußtseyn der Unsterblichkeit und Freiheit! Wenn Nitzsch um jene „Grundbestimmung" des Menschen auch ohne dieses Bewußtseyn zu fixiren, die Stelle 1 Cor. 8, 6.: *ἡμεῖς εἰς αὐτόν* citirt, so liegt doch wohl in dem *εἰς*, das die schlechthinnige Beziehung auf den Einen, *ἐξ οὗ τὰ πάντα* ausdrückt, eine stets dauernde Richtung, ein Ziel, dessen Erreichung, weil es mit der Beziehung zu dem Ewigen in Relation steht, auch eine ewige Aufgabe setzt, eine Aufgabe, die nicht minder in der andern von Nitzsch für die entgegengesetzte Behauptung citirten Stelle sich ausgesagt findet: *αὕτη δέ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωή, ἵνα γινώσκωσί σε, τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν* etc. Joh. 17, 3. Die Vorstellungen von Gott, Unsterblichkeit und Freiheit lassen sich überhaupt nicht trennen; da hat Hegel ganz recht, wenn er sagt, daß die Vorstellung, welche der Mensch von Gott habe, daß er die auch von sich selber habe. Indem er sich in Gott weiß, weiß er sein unvergängliches Leben in Gott, die Wahrheit seines Seyns. Hier tritt also die Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele ein. Beide Vorstellungen, von Gott und von der Unsterblichkeit, haben eine nothwendige Beziehung auf einander.

Nach dem Kantischen Theorem ist also eine Unsterblichkeit der Person *φύσει* anzunehmen, nicht wie Athanasius sagt, *χάριτι τῆς τοῦ λόγου μετουσίας*, wenn man unter *φύσις* das versteht, was zum Wesen des Menschen gehört. Damit ist nicht ausgesagt, daß nicht die Seligkeit, das ewige Leben, die gotterfüllte Unsterblichkeit dem Menschen *χάριτι τῆς τοῦ λόγου μετουσίας* gegeben würde. Denn „die Seligkeit kommt nicht, wie die Unsterblichkeit von selber." — Kant muß also auf dem non posse mori bestehen und er besteht darauf so sehr, daß er in seiner berühmten Hypothese gegen die Leugner der Unsterblichkeit eine Verschiedenheit der Zustände, die wir „Tod" und „Leben" nennen, fast zu verneinen sucht; denn wenn er es fraglich sein läßt, „ob das Leben überhaupt einen Anfang habe, ob es nicht ewig, eigentlich nur intelligibel sei, den Zeitveränderungen gar nicht unterworfen und weder durch Geburt angefangen, noch durch Tod geendigt werde," so findet er es glaublich, „daß dieses Leben nichts als eine bloße Erscheinung, d. h. eine sinnliche Vorstellung von dem rein geistigen Leben und die ganze Sinnenwelt ein bloßes Bild sei, welches unsrer jetzigen Erkenntnißart vorschwebt, und wie ein Traum an sich keine objective Realität habe; daß, wenn wir die Sachen in uns selbst anschauen sollten, wie sie sind, wir uns in einer Welt geistiger Naturen sehen würden, mit welcher unsre einzig wahre Gemeinschaft weder durch Geburt angefangen habe, noch durch Leibestod aufhören werde."

Wie nahe übrigens selbst solche Dogmatiker, wie Nitzsch, sobald sie daran gehen, die menschliche Natur in ihrer einheitlichen Selbstheit zu begreifen, dem Präexistenztheorem und seiner Folge,

der Unsterblichkeitslehre, stehen, zeigt sich an Stellen, wo wieder eine substanzielle ewige Geistigkeit und eine absolute Unsterblichkeit als zum Begriffe der Seele gehörig behauptet wird, z. B. a. a. O. p. 414: „die menschliche Seele als menschliche ist ein individualisirter Geist, der nicht bloß der Substanz nach einer Seele inhärirt, sondern als das sich selbst bestimmende Ich seine Bestimmtheit und seine Bestimmung hat. Die Seele ist eine natürliche Selbstheit, (auch nach creatianischer und traducianischer Annahme?) die auch bei ihrem Verfall in Eigenheit, die uranfängliche Bestimmtheit, Geist zu sein, nicht verliert. Darnach zu achten, ist sie ἐπ' ἀφθαρσίᾳ, Sap. II, 23. geschaffen und die Möglichkeit ihres Abfalles von Gott, welche ja zugleich die Möglichkeit ihrer Vergeistlichung und Vergöttlichung ist, hebt, wenn sie verwirklicht wird, ihre Bestimmung und ihren Begriff nicht auf. In ente non deficit bonum; das Böse wird nie das Ansich der Seele; und sie bleibt sonach relativer Weise unsterblich, obgleich sie in Sünden todt ist." Hier wird die Unsterblichkeit aus der uranfänglichen Bestimmtheit, Geist zu sein, definirt, d. h. doch wohl, aus der uranfänglichen Persönlichkeit, aus einer geistigen Energie, welche nothwendig auf das Präexistenzdogma führt. Und anders geht es auch nicht. „Auf philosophischem Boden, sagt J. Müller, a. a. O. p. 98., vermag die Ueberzeugung von der persönlichen Unsterblichkeit erst fest zu werden gegen Zweifel, wenn der Kern der Persönlichkeit in seinem außerzeitlichen Ursprunge erkannt ist."

So hat sich also für uns wegen dieses außerzeitlichen Ursprungs des menschlichen Charakters auch die Lehre von der persönlichen Wesenheit des Geistes bei Kant ergeben, und wie er anderwärts zur Verwirklichung des höchsten Gutes die Unsterblichkeit fordert, so auf ein Paradies der Zukunft deutend; wie er unserer Vernunft drei Sphären beschreiben läßt, die der Erkenntniß, des Handelns, der Hoffnung; wie er diese letzte in die unbekannte Weite der Unendlichkeit hinausragen läßt; so steht solch werdender Vollendung antistrophisch ein Anfang des Seyns von Ewigkeit gegenüber, als ein vielleicht der Möglichkeit, vielleicht auch der Wirklichkeit nach vollendeter Stand, ein Paradies der Vergangenheit; und es ist nicht so ungereimt, wenn Geschichte, Dichtkunst und Priesterreligion, wie Kant sagt, „die Welt vom Guten anfangen lassen, vom goldenen Zeitalter, vom Leben im Paradiese." Kant muß hier selber thun, was Geschichte, Dichtkunst und Priesterreligion vor ihm gethan. Auch hinter ihm lag das Paradies, wie es im Hintergrunde eines Jeden liegt und ein Jeder auf dasselbe als eine dunkle Erinnerung zurückkommt, sobald der Grund seines Wesens erregt wird und das Selbstbewußtseyn sich auf sich selbst bezieht. Dann wird der Mensch inne, daß es sein Glück und seine Würde ist, zu werden, was er war. Ohne das Paradies der Vergangenheit und der Zukunft

geht unser Selbstbewußtseyn der Einheit und des Zusammenhangs verlustig. Jemehr der Geist sein Paradies heranzuziehen und sich auf dasselbe zu besinnen vermag, desto mehr kommt das über ihn, was man Begeistrung nennt, Liebe zum Ewigen, ein Vergessen des Irdischen. Je mehr er sich seiner Ferne von seinem urständlichen Seyn bewußt wird, desto mehr kommt jener Zustand von Schwermuth und Trauer über ihn, der das Irdische und den Leib, als das Band, welches ihn mit der Welt verknüpft, als eine schwere Last empfinden läßt. Die höchsten und edelsten Naturen empfinden diesen Zustand am tiefsten; die immer Frohen empfinden ihn freilich nicht, aber sie sind auch die unbedeutendsten Geister. Es ist aber dieser Seelenzustand ein Räthsel, wenn man nicht seinen Grund hinter dem Leben sucht, in einer Region über dieser irdischen Atmosphäre, die den verborgenen Hintergrund des menschlichen Bewußtseyns bildet. Von da aus erscheint, worin wir Schopenhauer Recht geben, das Leben als der Zustand eines Verlustes, der es als den größten Irrthum erscheinen läßt, zu glauben, daß wir im Leben seien, um glücklich zu sein. Dazu paßt der Begriff, und im Uebrigen auch die Erfahrung des Lebens nicht. Wenn Leben die wirksame Einheit von Leib und Seele ist, so kann jenes *βάρος*, das wir so oft in dieser Einheit empfinden, doch nur in der Incongruenz bestehen, in welcher Leib und Seele zu einander stehen, eine Incongruenz, die dann als natürlicher Strafzustand empfunden werden muß und empfunden wird, sobald das Bewußtseyn der Sünde als sündhafter Beschaffenheit in der Folge einer freien Aktion erscheint, die den Menschen zu dem Augustinischen Geständniß zwingt: non invitus talis sum! —

Man hat geleugnet, daß das Christenthum das Leben als solchen natürlichen Strafzustand ansehe. Wie will man aber Stellen, wie Röm. 7, 24., jenes *ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος· τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου;* anders erklären, als gesprochen aus dem herzdurchschneidenden Gefühl des ganzen zeitlichen Strafzustandes, dessen Beendigung durch den Tod als erlösende Wohlthat erscheint? Phil. 2, 21: *ἐμοὶ γὰρ τὸ ἀποθανεῖν κέρδος.* Oder wie will man leugnen, daß in Stellen, wie 2 Cor. 5, 1 ff., die *ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους* als eine drückende Last betrachtet werde, da es doch ausdrücklich heißt: *καὶ γὰρ οἱ ὄντες ἐν τῷ σκήνει στενάζομεν βαρούμενοι.* Und weist nun das Alles nicht zurück auf ein intelligibles Seyn? Ja, wenn wir Aussprüche betrachten, wie Röm. 8, 20 ff.: *τῇ γαρ ματαιότητι ἡ κτίσις ὑπετάγη .... οἴδαμεν γὰρ, ὅτι πᾶσα ἡ κτίσις συστενάζει και συνωδίνει ἄχρι τοῦ νῦν .... καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς στενάζομεν υἱοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι, τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν,* — müssen wir da nicht die Lehre Kant's vom intelligiblen Seyn nicht bloß auf den Menschen, sondern auf

alle Erscheinung beziehen, es fassend als kosmologische Idee und Weltprincip, was übrigens der intelligible Charakter auch bei Kant ist. Bei solchen und vielen ähnlichen Stellen und bei der von Christus selbst behaupteten Präexistenz seiner eigenen Person, die er als ein „von Oben her" bezeichnet, dem für die Kirche wichtigsten christologischen Satz, sollte man dem Christenthum nicht abdisputiren wollen, was doch nicht zu leugnen ist, die Annahme von einem Wohnen im Leibe, als ein in der Fremde-seyn, als ein auf Reisen-seyn, *ἐκδημεῖν* 2 Cor. 5, 9. Denn was hilft es weiter, zu sagen, wie Nitzsch, a. a. O. p. 212: es sei keine Klage über die Leiblichkeit an sich, wenn Paulus ruft: *τίς με ῥύσεται* etc. „sondern über das leibliche Daseyn, sofern es eine Ursache und Anlaß des fleischlichen Widerstrebens gegen das Gesetz Gottes geworden ist," wenn man doch in diesem „Sofern" weniger ein „wenn" als vielmehr ein „weil" erkennen muß? Was Nitzsch „Leiblichkeit an sich" nennt, das existirt in Wirklichkeit nicht, indem der Begriff der Leiblichkeit grade dies ist, ein Nicht an sich zu sein. Darum setzt auch der Apostel nicht die Leiblichkeit an sich, sondern die *οἰκοδομη ἐκ θεοῦ* der *ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία* gegenüber.

Daß nun eben diese *οἰκοδομὴ ἐκ θεοῦ*, diese *οἰκία ἀχειροποίητος, αἰώνιος, ἐν τοῖς οὐράνοις*, mit der überzogen zu werden, *ἐπενδύσασθαι*, unsere Sehnsucht ist, daß dies somatische Moment auch für das Leben nach dem Tode so scharf betont wird, darin unterscheidet sich das Christenthum wesentlich vom Platonismus, der, je reiner die Seele ist, sie desto mehr verflüchtigen läßt und spiritualisirt. Von hier aus gewinnt das Christenthum eine gegnerische Stellung gegen den Platonismus, oder vielmehr, es hebt sich über ihn hinaus. Denn wenn dem Platonismus der Leib nur natürlicher Strafzustand ist, nur um der Sünde willen der Seele wie eine Fessel umgelegt, so ist er dem Christenthum zugleich Object der Verklärung und Vervollkommnung, nachdem er gewürdigt Organ des Geistes, wenn auch des gefalnen Geistes, zu werden. Seine Bestimmung ist, eine unvergängliche Form höheren Lebens abzugeben, *ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς*. Darum ist diese Verbindung der Seele mit dem Leibe, obwohl incongruent, doch zu unserem Heile, und es ist dem Menschen die Möglichkeit gegeben, eine Congruenz der der Erlösung zustrebenden Seele mit dem an dieser Erlösung zur Theilnahme befähigten Leibe zu erzielen. Das Christenthum läßt in dem thätigen Leben der Seele den Leib thätig theilnehmen, indem es ihn so fähig werden läßt, selbst *καρπὸν ἔργου* zu gewinnen, Phil. 1, 22; es kennt ein thatkräftiges, wesentliches, eine selbständige Bedeutung habendes Wirken des Leibes, 2 Cor. 5, 10: *τοὺς γὰρ πάντας ἡμᾶς φανερωθῆναι δεῖ ἔμπροσθεν τοῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ, ἵνα κομίσηται ἕκαστος τὰ διὰ τοῦ σώματος*, das heißt nicht, „damit ein jeder sich den Lohn hole, den er während seiner

Lebenszeit sich erwirkt," sondern: „den er sich durch das Thun seines Leibes erwirkt." Weil so auch der Leib einer höhern Entwicklung fähig ist, nicht bloß hemmend, hindernd und beschwerend, sondern selbst zur Erlösung angelegt und bestimmt; darum sagt der Apostel: wir wissen nicht, was wir lieber wählen sollen, ob das Sterben, oder das Leben im Leibe, Phil. 1, 21. 22; das eine ist freilich besser, πόλλῳ μᾶλλον κρεῖττον, das andere aber ist vielleicht nothwendiger, ἀναγκαιότερον. Mit andern Worten: was Leben und Sterben betrifft, das ist Gott allein anheimzustellen; wir haben auf nichts Anderes zu sehen, als würdig zu wandeln des Evangeliums, μόνον ἀξίως τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ πολιτεύεσθε, Phil. 1, 27, εἴτε ἐνδημοῦντες εἴτε ἐκδημοῦντες, εὐάρεστοι αὐτῷ εἶναι. Es ist also nicht so als bloße und platte Redensart zu fassen, sondern hat einen tiefen und wirklichen Sinn, wenn der Leib als Tempel des heiligen Geistes hingestellt wird: ἢ οὐκ οἴδατε, ὅτι τὸ σῶμα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματός ἐστιν, οὗ ἔχετε ἀπὸ θεοῦ καὶ οὐκ ἐστὲ ἑαυτῶν; 1 Cor. 6, 19., in welchen Worten der Apostel die Summe aller wahren Betrachtung über die metaphysische Bedeutung und das wahrhafte Wesen des Leibes gegeben. Wenn Plato den Leib schon darum für unrein und niedrig annehmen mußte, weil die Seelen in ihrer unreinen und niedrigen Begierde zur Materie herabgezogen, so ist hier der Leib eine Gabe Gottes, dem Menschen freilich zur Zucht, aber auch zum Heile gegeben, freilich als Last empfunden, aber zugleich als Organ des Geistes gewußt, das seiner irdischen Schwere entledigt, seiner Vergänglichkeit stufenweise entrückt, seiner niedrigen Form entkleidet, vielmehr, überkleidet werden soll mit einer ewigen Form, ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς.

Das ist für das principielle Verständniß des Christenthums von der größten Bedeutung; denn es gewinnt damit das menschliche Daseyn, gegen Schopenhauers Behauptung, daß es „ganz und gar" den Charakter einer contrahirten Schuld trage, die Stellung, daß es allerdings von diesem Charakter aus beginnend, immer mehr dazu gelangen kann, den Charakter eines Geschenks zu tragen. Auch ist damit gegeben, daß der Mensch von vornherein auf eine Erlösung angewiesen und angelegt und darum das Christenthum ewig prädestinirt ist. Die Kirche ist von Anfang an. Das will die Logoslehre ihrem tiefsten Kerne nach bedeuten, und die orientalische Kirche hat es so gefaßt. (Vergl. in meiner Abhandlg. in der Zeitschrift für wissensch. Theol. Heft III, 1862, die Lehre des Theophilus von der Erscheinung Gottes im Paradiese als erschienenem λόγος.) Plato, um das wahrhafte Wesen des Leibes zu begreifen, griff zurück in das Leben der Seele vor ihrer Zeitlichkeit; das Christenthum greift zugleich in das Leben nach dieser Zeitlichkeit und läßt die Ente-

lechie von beiden, der Seele und dem Leibe, eine zukünftige sein, als vollkommene Verwirklichung der Erlösung. In Hoffnung, ἐπ' ἐλπίδι, schaut sich der Mensch in seiner Einheit von Körper und Geist als befreit zur wahren Wirklichkeit, eine Hoffnung, gegen deren Reichthum und Beseligung die platonische Eschatologie, wenn man das, was Plato als Unsterblichkeitslehre giebt, so nennen will, nur wie ein matter Reflex erscheint. Und wie die Kirche selbst sich zwar erst in Zukunft als triumphirende weiß, aber in der Wahrheit und Stärke des Glaubens steht, dem Zukünftiges gegenwärtig ist, so schaut der Christ seine Vollendung, und zwar nicht bloß der Seele sondern auch dem Leibe nach, zwar erst als zukünftig, aber doch in solcher Hoffnung, der die Zukunft im Wesentlichen gegenwärtig ist. Röm. 8, 18. —

Das ist die so überaus wichtige Lehre Kants vom intelligiblen Charakter, die Kant in der Einleitung zur Religionsphilosophie mehr voraussetzt als ausdrücklich erörtert, die aber allen Sätzen dieser Einleitung und des Folgenden zu Grunde liegt und die von uns darum ausführlich besprochen werden mußte. Kant selbst hat das Problem als sehr subtil und dunkel bezeichnet; das ist es darum, weil es übergreift in diejenige Region, wo die Räthsel der Welt ihren Grund haben, in welche der Geist sich aber doch vertiefen muß, will er seiner wahrhaften Würde eingedenk werden und das Traumbild des Lebens Gestalt gewinnen sehen im Lichtglanz des Ewigen.

Eins aber ist schon jetzt klar, nämlich was Cuno Fischer, Gesch. d. neuern Phil. III, 74 sagt: „wir werden sehen, wie von seinem neuen, im Innersten der menschlichen Natur begründeten Standpunkt aus, Kant selbst vom positiven Glauben solche Elemente durchdringen und bejahen konnte, welche die frühere Aufklärung, der sie verschlossen blieben, nur verneint hatte."

I.

Von der ursprünglichen Anlage zum Guten in der menschlichen Natur.

Nachdem Kant in der Einleitung die Begriffe festgesetzt hat, auf deren Erörterung es vorzüglich ankommen wird, legt er sich diesen Theil seiner Religionsphilosophie, der „über das radikale Böse in der menschlichen Natur" handelt, in vier, ursprünglich in fünf Nummern auseinander; der mit Nr. V. bezeichnete Abschnitt wurde in den späteren Ausgaben in die Rolle einer Anmerkung verwiesen.

Ehe eine Untersuchung des Bösen in der menschlichen Natur beginnen kann, müssen die Grenzen gezogen werden, innerhalb de-

ren es sich bewegt. Es fragt sich: ist das Böse das einzige Princip, was den Menschen beherrscht, oder wohnt es neben einem guten Princip? Schon aus der Ueberschrift, die Kant dem ganzen ersten Stück gegeben hat: „von der Einwohnung des bösen Princips neben dem guten, oder von dem radikalen Bösen in der menschlichen Natur,“ ersieht man, daß Kant nicht das Böse als das Wesen der menschlichen Natur aufstellt; auch das Gute hat sein Terrain. Welches ist das? Hierüber handelt Kant nun in diesem mit Nr. I. bezeichneten Abschnitt, also:

Von der ursprünglichen Anlage zum Guten in der menschlichen Natur.

Er läßt diese eine dreifache sein:

1) die Anlage für die Thierheit des Menschen als eines lebenden Wesens;

2) die für die Menschheit desselben, als eines lebenden und vernünftigen Wesens;

3) die für seine Persönlichkeit als eines vernünftigen und zugleich der Zurechnung fähigen Wesens.

Um von vornherein Mißverständnissen vorzubeugen, fasse man jenes für richtig auf! Es heißt nicht: die Anlage zur Thierheit ꝛc., als ob diese eine Anlage zum Guten sein sollte, sondern Kant will sagen: es giebt eine Anlage zum Guten, welche sich auf dem Gebiete realisirt, wo der Mensch als Thier, als lebendes Wesen erscheint; eine andere für das Gebiet, wo er als vernünftiges, und eine dritte, wo er als persönliches, d. i. zurechnungsfähiges Wesen erscheint.

Welches ist nun die Anlage zum Guten für die Thierheit im Menschen? Kant sagt: die Selbstliebe, die physische, blos mechanische Selbstliebe, d. h. eine solche, wozu nicht Vernunft erfordert wird. Sie ist dreifach: zur Erhaltung seiner selbst, zur Fortpflanzung seiner Art, zur Gemeinschaft mit andern, d. i. der Trieb zur Gesellschaft. — Weiter: was ist die Anlage zum Guten für die Menschheit, d. h. auf dem Gebiet, wo der Mensch als vernünftiges Wesen erscheint? Eine Selbstliebe mit Vernunft, d. h. eine vergleichende, sich nämlich nur in Vergleichung mit andern als glücklich oder unglücklich beurtheilen. Von daher bekommt der Mensch die Neigung, sich in der Meinung Anderer einen Werth zu verschaffen, ursprünglich den der Gleichheit. Diese Neigung ist, weil der Mensch Keinem eine Ueberlegenheit über sich verstatten will und weil er stets die Besorgniß hat, der Andere möchte nach solcher streben, die Quelle für jene Begierde, die sich selbst diese Ueberlegenheit über die andern zu verschaffen sucht, d. h. für Eifersucht und Nebenbuhlerei. —

Endlich die dritte Anlage zum Guten, die für die Persönlichkeit, also auf dem Gebiet, wo der Mensch sich als zurechnungsfähiges, freies Wesen behauptet, welches ist sie? Es ist

„die Empfänglichkeit der Achtung vor dem moralischen Gesetz, als einer für sich hinreichenden Triebfeder der Willkühr," d. h. die Empfänglichkeit für einen Willen, der das moralische Gesetz zur Maxime seines Handelns macht; nicht der Wille selbst, welches nicht mehr Anlage wäre, sondern realisirte Anlage; die Anlage dagegen ist nur, wie Kant sagt, „der subjective Grund" für die Aufnahme des moralischen Gesetzes in unsre Maxime. Ist die Willkühr so beschaffen, daß sie das moralische Gesetz in die Maxime aufnimmt, so ist das der gute Charakter; „der gute Charakter kann nur erworben werden; zu seiner Möglichkeit aber muß eine Anlage in unserer Natur vorhanden sein, worauf schlechterdings nichts Böses gepfropft werden kann." Das ist eben jener „subjective Grund." Relig. innerh. d. Gr. ꝛc. p. 27—30.

In diesen drei Anlagen soll sich die Anlage zum Guten zeigen; „alle diese Anlagen im Menschen. sind nicht allein negativ gut, (sie widerstreiten nicht dem moralischen Gesetze) sondern sind auch Anlagen zum Guten," (sie befördern die Befolgung desselben).

Ist das wahr? Ist die Selbstliebe, sowohl die physische, als die vergleichende, eine und zwar positive Anlage zum Guten? Da muß uns schon das von vornherein irre machen, daß Kant nur bei der dritten Anlage, die er in unsrer Natur sein läßt, der Anlage zum guten Charakter, sagt, das sei eine Anlage, auf die sich schlechterdings nichts Böses pfropfen lasse. Und das ist richtig. Wir sehen jetzt davon ab, daß Kant diese Anlage nicht ausführlich bestimmt hat; aber schon wenn wir bei der dürftigen Bestimmung Kants stehen bleiben, daß sie in der Empfänglichkeit der Achtung vor dem moralischen Gesetz bestehe, „soferne es Triebfeder der Willkühr ist," d. h. soferne es den Willen treibt, es in seine Maxime aufzunehmen, so läßt sich schon hier nicht begreifen, wie auf diese Achtung und auf diesen Trieb irgend etwas Böses gepfropft werden könne; ein positiver Keim des Guten, vorausgesetzt, daß er zur Entwicklung kommen kann, kann schlechterdings nur eine Entwicklung zum Guten haben. Er kann unterdrückt und erstickt werden, wie die Empfänglichkeit für das moralische Gesetz es kann, aber diese Empfänglichkeit als solche kann sich nicht zum Bösen entwickeln. Auf die Anlage zum Guten als solche läßt sich schlechterdings nichts Böses pfropfen. Man gebe dieser Anlage, dieser Empfänglichkeit für's moralische Gesetz, diesem Triebe, vorausgesetzt immer, daß er die Kraft habe sich durch sich selbst energisch zu erweisen und einen Anfang der Entwickelung zu machen, man gebe ihm Gelegenheit sich zu äußern, und er wird aus eigner Entwickelung heraus nur Aeußerungen des Guten aufweisen. Nun mache man aber die gleiche Probe mit jenen andern beiden von Kant angeführten Anlagen zum Guten! Man lasse die physische Selbstliebe ihrer eignen Entwickelung, frei für sich, ohne irgend welche Hemmung und Beschränkung

durch Zucht, Gesetz und Sitte; sie wird sich, nicht beschränkt von höheren Mächten, auf ihrem Gebiet als unbeschränkt erweisen; damit ist ausgesagt, daß sie als solche keine Bewegung zum Guten hin beginnen kann; im Gegentheil, so oft sie Gelegenheit hat, sich für sich, unbeschränkt zu erweisen, wird sie Wurzel für die Laster, welche Kant Laster der Rohigkeit der Natur nennt und von denen er sagt, sie ließen sich auf diese Anlage pfropfen. Es sind das die in ihrem gröbsten Ausbruche sogenannten viehischen Laster, als Völlerei, Wollust, wilde Gesetzlosigkeit. Ebenso, man lasse der sogenannten vernünftigen Selbstliebe ihre eigene Entwickelung; sie vergleicht die eigene Existenz mit andern, sie beurtheilt sich in diesem Vergleiche als glücklich oder unglücklich, sie sucht sich vorerst einen mit andern gleichen Werth zu verschaffen; daraus entspringt, wie Kant selbst gesteht, „nachgerade die ungerechte Begierde, sie (die Ueberlegenheit) sich über andere zu erwerben." Soll man das, dieses Vergleichen, was bereits das Gift und den Pesthauch in sich trägt, soll man diese Eifersucht und Nebenbuhlerei noch als Anlage zum Guten ansehen? Kant sagt, die Natur hätte die Idee eines solchen Wetteifers nur als Triebfeder zur Cultur brauchen wollen. Nun ist aber Cultur doch kein Begriff, der sich unter die Kategorie des Moralisch-Guten bringen ließe; von diesem aber allein ist die Rede, wenn hier von einer Anlage zum Guten gehandelt wird. Die Cultur verträgt sich mit einer Härte des Herzens, mit einer Kette profaner Gedanken, die die edelste Saat des Geistes nicht aufkommen läßt. „Bei vielen unter den Culturmenschen der neueren Welt, sagt Martensen, zeigt sich hinsichtlich der religiösen und feineren moralischen Verhältnisse nicht selten eine Rohheit des Gefühls, die nur schlecht besteht mit ihrer wissenschaftlichen und ästhetischen Bildung." Man lasse dieser vergleichenden, vernünftigen Selbstliebe ihre Entwickelung, und sie wird aus ihr heraus, auf selbsteigenem Wege zu den Lastern kommen, die Kant Laster der Cultur nennt, und die im höchsten Grade ihrer Bosheit teuflische Laster heißen, z. B. Neid, Undankbarkeit, Schadenfreude.

Die Sache wird sich also hier umstellen. Kant sagt, auf die Anlagen der physischen und vergleichenden Selbstliebe ließen sich allerlei Laster pfropfen, eben diese der Rohigkeit der Natur und der Cultur. Soll einmal der Tropus des Pfropfens gebraucht werden, so kann man nur sagen: es können viele Tugenden auf diese Anlagen gepfropft werden; sich selbst aber überlassen, werden sie eine Wurzel des Bösen im Menschen. Also können sie nicht Anlagen zum Guten sein.

Nur die dritte Anlage, die Empfänglichkeit der Achtung für's moralische Gesetz, bleibt eine Anlage zum Guten. Und zwar ist diese Anlage zum Guten das die Persönlichkeit selbst constituirende Element. Hier ist Kant andrer Meinung. Er

sagt: die Idee des moralischen Gesetzes allein, mit der davon unzertrennlichen Achtung, könne man nicht füglich eine Anlage für die Persönlichkeit nennen; sie sei „die Persönlichkeit selbst, die Idee der Menschheit, ganz intellektuell betrachtet.“ Dagegen „der subjective Grund dafür, daß wir diese Achtung als Triebfeder in unsere Maxime aufnehmen,“ das sei „ein Zusatz“ zur Persönlichkeit, also eine Anlage zum Guten für dieselbe. — Hier macht Kant zwischen Persönlichkeit und der Anlage zum Guten für dieselbe einen Unterschied, der nicht zu statuiren ist. Man sieht nicht ein, was von der Persönlichkeit noch bleibt, das sie zu einem der Zurechnung fähigen Wesen machen könnte, sobald man von ihr den subjectiven Grund, der den Willen vom Gesetze bestimmt werden läßt, loslöst. Die Idee der Menschheit ganz intellektuell betrachtet, soll die Persönlichkeit selbst sein; das ist sie nicht; die Idee der Menschheit enthält nur die Möglichkeit der Persönlichkeit; sobald diese Möglichkeit Wirklichkeit werden soll, muß jener subjective Grund für die Willensbestimmung durch's Gesetz da sein, eben das, was Kant nur als Anlage zum Guten für die Persönlichkeit ansieht, während es zugleich das die Persönlichkeit selbst Constituirende ist; omnes nihil aliud, quam voluntates sunt, sagt Augustin. Also die Anlage zum Guten im Menschen ist der Begriff der Persönlichkeit selbst; beide sind Eins; grade so wie jene „Empfänglichkeit der Achtung vor dem Gesetze,“ und jener „subjective Grund, daß wir diese Achtung zur Triebfeder in unsere Maxime aufnehmen,“ Eins ist. Dieser subjective Grund ist im Grunde nichts Anderes, als die Empfänglichkeit sich bestimmen zu lassen durch das Gesetz, „Empfänglichkeit der Achtung vor dem moralischen Gesetz.“ Ist die Empfänglichkeit da, und ist das Gesetz Etwas, dem lebendige Mittheilungskraft zukommt, so wird es von selbst zur Triebfeder des Handelns. Ob diese Mittheilungskraft ihm zukommt, davon später. Wir haben jetzt festzuhalten, daß die Persönlichkeit erst constituirt ist mit jener Empfänglichkeit, mit jenem subjectiven Grunde für die Aufnahme des moralischen Gesetzes in den Willen, wie es Kant bezeichnet, und daß in jener Empfänglichkeit, in jenem subjectiven Grunde die einzige Anlage zum Guten zu sehen ist.

Und so betrachtet es die Kirche, wenn sie für jenen subjectiven Grund Kant's ein „religiöses Organ“ setzt, welches von der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen nach dem Falle übrig geblieben ist. Man nennt dies Residuum ursprünglichen Lebens nur halb richtig „Organ.“ Als Rest ursprünglicher Lebenskraft bleibt es lebendige Kraft, der es eignet, sich das göttliche Leben zugleich zu assimiliren, indem sie sich demselben hingiebt; es ist ein passives und actives Verhalten. Es ist jene scintillula, quam reliquam habet humana ratio, wie die Form. Conc. de lib. arb. §. 9. sagt und die Hase im Hutterus §. 86. als „die bleibende Möglichkeit definirt, daß durch das göttliche Wort die Sehnsucht

nach der Versöhnung im Sünder erweckt und die Liebe Gottes verkündet werden könne." Man muß, um auch durch diese Definition nicht zu wenig zu erhalten, auf den Ursprung dieser Sehnsucht recurriren, um in ihr nicht eine schwächliche Erinnrung zu finden, nur stark genug „an Verlornes zu erinnern," sondern einen Rest ursprünglichen, überirdischen Lebens, der die Kraft hat, sich dasselbe wieder zu assimiliren, wo es ihm entgegen gebracht wird, also in Christus. „Ohne mich könnet ihr Nichts thun!" Den Anfang des höheren Lebens kann, objectiv die Sache betrachtet, der Mensch also nicht machen; das Heil muß da sein, eh' es ergriffen werden kann, und erst aus der Predigt kommt der Glaube; hier thut die Natur Nichts, die Gnade Alles. Von der angebotenen Gnade aber gilt das Wort des Clemens Alexandrinus: *τοῖς βουλομένοις δίδοται*. Subjectiv also die Sache betrachtet, muß der Mensch den Anfang machen und kann es vermöge jener „bleibenden Möglichkeit." Soweit er dem nachkommt, d. h. soweit seine Subjectivität sich zusammen schließt mit dem Objectiven, die Freiheit mit der Gnade, soweit hat sie Wahrheit und der Kanon des Augustin trifft zu: wie viel Freiheit, so viel Gnade, wie viel Gnade, so viel Freiheit."

Insofern nun die Kirche in dieser Kraft noch etwas vom göttlichen Ebenbilde sieht, hat sie darin allein das die Persönlichkeit ihrem ewigen Wesen nach Constituirende. Es ist ein tiefen Sinn enthaltendes Wort des alten Scholastikers, das Melanchthon in der Apologie I, 21 citirt: nec veretur Longobardus dicere, quod justitia originalis sit ipsa similitudo Dei. Melanchthon, seine Bedeutung ahnend, drückt dieselbe aus in dem non veretur dicere. Die Bedeutung ist aber die, daß der Longobarde das personbildende Element erkannt hat, welches im status integritatis die justitia selbst war, und welches jetzt im status corruptionis als ein Ueberbleibendes derselben sich kund giebt in der Empfänglichkeit für das Wirken des h. Geistes. Mit andern Worten: das personbildende Element im Menschen ist allein die religiös-ethische Kraft, die freilich mehr ist als die Kantische Anlage, obschon wenig im Verhältniß zu dem, was sie war und was sie werden soll. Sie ist aber noch grade stark genug, um das Himmelreich an sich zu reißen, *καὶ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν*, Matth. 11, 12., womit die completeste Bezeichnung für die dem Menschen annoch eignende Kraft des ursprünglichen Lebens gegeben ist.

Was Kant als Anlage betrachtet, das gilt der Kirche als Ueberbleibendes, als vires residuae und exigua quaedam vestigia, in denen sie zwar ein verlornes Gut betrauert, aber zugleich „ein Pfand hat für das wieder zu gewinnende Ideal." Und darin verfährt die Kirche consequenter, als Kant, der nach der Lehre vom intelligiblen Seyn des Menschen auch nicht von bloßen „Anlagen"

zum Guten hätte reden dürfen. In ihren Bekenntnißschriften hat die Kirche wenig von diesem Gute, was dem Menschen geblieben ist von dem wahrhaftigen Gut, ausdrücklich geredet. Aber die Ueberzeugung von demselben ist so groß, daß sie als Voraussetzung für ihre wichtigste Lehre, die vom Glauben, gilt, die gar nicht zu verstehen ist, wenn nicht eine religiöse ursprüngliche Kraft höheren Lebens vorausgesetzt wird, fähig den Glauben zu ergreifen sammt allen Gnadengütern, die der Glaube wirkt. Der ganze 20. Artikel der Confessio Augustana wäre in den Wind geschrieben, hätten die Reformatoren nicht im ewigen Wesen des Menschen etwas von jenem ursprünglichen gefunden, das Kant allzu dürftig den subjectiven Grund für die Aufnahme des Sittengesetzes nennt, und das die Kirche, ohne darüber zu disputiren, zur Hypothesis ihres ganzen Lehrgebäudes machte. Denn die Lehre vom Glauben fällt, sobald der Mensch keine Kraft für dessen Aneignung hat; damit würde die ganze Kirche, so weit sie evangelisch ist, fallen; denn: tantum fide apprehenditur remissio peccatorum ac gratia. Et quia per fidem accipitur Spiritus Sanctus, jam corda renovantur et induunt novos affectus, ut parere bona opera possint.

Demnach ist es ein ungerechtes Urtheil, daß man wegen etwaiger Paradoxen Luthers und der Uebrigen, Paradoxen, die sich von selbst löşten, als die Hitze des Kampfes einem kühleren Nachdenken Platz machte, von katholischer Seite den Reformatoren manichäische Lehrweise zuschiebt. Die evangelische Kirche stellt darin, daß sie zur Aufnahme der fides eine positive höhere Kraft, obschon als residuum voraussetzt, den Menschen bei weitem höher, als die katholische, die denselben zwar mit natürlichen, nur durch die Sünde geschwächten Anlagen zur Religion geschaffen sein läßt, aber eben, nach dem gänzlichen Verlust des donum supernaturale nur mit natürlichen. Die katholische Kirche wehrt sich so sehr gegen die sola fides, weil sie keine rechte Aneignungskraft für dieselbe hat; natürliche Anlagen für die Religion könnten, auch wenn sie nicht geschwächt wären, kein geeignetes Assimilationsorgan für den Glauben abgeben, der in der Apologia Conf. de dil. §. 129. mit Recht eine divina potentia genannt wird. Mit gutem Fug weist darum Hase a. a. O. Möhler zurück in seiner Behauptung, daß die protestantische Lehre nur eine höhere Gattung von Thieren übrig lasse; die protestantische Kirche ist soweit davon entfernt, daß sie im Gegentheil etwas von dem Ebenbild Gottes dem Menschen übrig läßt, von dem Supernaturale, was die katholische Kirche als verloren betrachtet, und daß sie dieses zur Basis ihrer ganzen Lehre hat. Damit hat sie einen fruchtbaren Boden für das höhere Leben. Die protestantischen Dogmatiker haben bis auf diesen Tag viel zu wenig auf diesen edlen Grund gewiesen. Es ist das aber das lebensvolle ethische Princip ge-

wesen, was die evangelische Welt unter den wildesten Stürmen und in der traurigsten Oede fort und fort gehalten hat, unbewußt der evangelischen Christenheit, aber mit der Macht ursprünglichen Lebens. Dagegen ist es nothwendige Folge des katholischen Dogma, daß es eine Art von Barbarei erzeugt. Wird der Mensch mit natürlichen Anlagen zum religiösen Leben geschaffen, so muß auch die menschliche Natur durch ihre eignen Werke und sich selbst überlassen, schon eine Vollkommenheit erreichen können, die genug ist. Das innere Leben braucht keine höhere Quelle. Neben diese gewöhnliche Vollkommenheit tritt dann eine höhere, als ein Mehr, als Abundans und Superabundans, als etwas Heiliges neben das Weltliche, als das Religiöse neben das Sittliche, als das Kirchliche neben das Staatliche, als das Göttliche neben das Weltliche. Das ist die Barbarei des Katholicismus. Die Paradoxen der Reformation sind vergangen, die Barbarei des Katholicismus ist geblieben, wo dieser in seinem Principe geblieben; sie weicht aber in dem Verhältniß aus der katholischen Welt, in welchem diese sich vom evangelischen Geist durchdringen läßt, das mehr stattfindet, als es scheint und zugestanden wird. Der Protestantismus hat es im Begriff des Menschen, nicht die sich selbst überlassene Natur zu sein, sondern in der Natur ein übernatürliches transcendentes Princip zu haben, und darum stellt er es als ethische Aufgabe des Menschen hin, im Menschen das Göttliche und in der Freiheit die Gnade zu offenbaren. Das kann aber die evangelische Kirche nur, weil sie dem Menschen als anerschaffen eine Assimilationskraft des heiligen Liebeswillens Gottes zuertheilt; dadurch hat der Mensch seine Freiheit in der Abhängigkeit von Gott, ist als freies Wesen ein religiöses Wesen, seine Vernunft und seine Natur bestimmend durch den Willen Gottes. So wird der Mensch weltfrei, d. h. sein eigen, indem er Gottes ist. Es entspricht diese menschliche Centralkraft der göttlichen Kraft der Centralisation, die Ulrici in seinem berühmten Buch „Gott und die Natur," als den höchsten metaphysischen Ausdruck Gottes statuirt, und aus der er die göttliche transcendente Einwirkung erklärt.

Man sieht, die evangelische Kirche, weil sie die Sache religiös, d. h. tiefer, centraler faßt, ist in der Ausstattung der ursprünglichen Kraft des Menschen, viel reicher, als die katholische, die ihr gleichwohl ihre Armuth auch auf diesem Gebiet so häufig vorwirft.

Sie ist aber auch reicher, als Kant, der die Sache vom einseitig moralischen Standpunkt aus auffaßt, in den er hier, bei der Bestimmung des ursprünglichen Guten, im Widerspruche mit früheren und späteren Daten in seiner Religionslehre, zurück gefallen ist. Die Kirche brauchte sich auch nicht nach einer Mehrheit von Anlagen zum Guten umzusehen, wie dies Kant that, ja sie konnte

keine andere Anlage zum Guten annehmen, als diese Eine, die Persönlichkeit constituirende. Und wie gesagt, sie ist hier reicher, wie Kant. Der „subjective Grund" für die Aufnahme des Sittengesetzes in die Maxime ist, wenn nach dem Inhalt dieses Grundes gefragt wird, auch weiter Nichts als Empfänglichkeit, ein leidendes Verhältniß für dasselbe.

Bleiben wir für die Lehre der Kirche nur bei dem „religiösen Organ," so statuiren wir hiermit auch eine Empfänglichkeit, aber für das höchste Princip alles Lebens, die Liebe Gottes. Die Empfänglichkeit für das tiefere Princip muß reicher befruchtet werden, als die für das ärmere, für den auf ein höheres als sein Erfüllendes hinweisenden Begriff des Sittengesetzes. Ohne dieses Erfüllende ist überhaupt eine Empfänglichkeit nicht denkbar; sie ist ein todtes Vermögen für einen todten Begriff. Die Empfänglichkeit Kants für das moralische Gesetz muß seine Befruchtung erst suchen durch ein höheres Princip; das Gesetz hat nicht diese Kraft der Befruchtung. Niemand vermag das Gesetz kraft des Gesetzes zu erfüllen, sagt Augustin. Darum setzten wir oben, als wir nachwiesen, daß nur die Anlage für die Persönlichkeit, jene Empfänglichkeit für's Gesetz, eine Anlage zum Guten sei, die Restriction, „wenn anders er, (dieser Trieb) die Kraft haben sollte, sich durch sich selbst energisch zu erweisen und einen Anfang der Entwicklung zu machen." Er hat sie nicht, und zwar deßhalb, weil das, wofür die Empfänglichkeit da sein soll, das Gesetz, nichts Lebendiges, also auch nichts Lebengebendes ist, nichts Communicatives, wie die Scholastiker sagen. Die Empfänglichkeit für's Gesetz bedarf stets des Pädagogen. Sie ist ein äußerliches, starres Verhalten. Dagegen die Empfänglichkeit für den Liebeswillen Gottes ist ein Verhältniß zum höchsten Princip des Lebens, eine Abhängigkeit und zugleich eine Freiheit wirkend, die in Gott gegründet und darum welt- und naturfrei ist. Damit giebt die Kirche dem Menschen ein Centrum, von dem aus er seine ganze menschliche Individualität, sowohl die natürliche, als die geistige zur letzten Bestimmung führen kann. Kant konnte diese religiöse Kraft, die wir als Empfänglichkeit, als das die Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott bildende Moment aussagen, nicht als das personbildende Element auffassen, weil sich damit nicht die Autarkie des menschlichen Thuns aus eigner Kraft vereinigen ließ. Der Begriff der personbildenden Centralkraft als Empfänglichkeit bestimmt, setzt eine reichere Objectivität voraus, als die Objectivität des kategorischen Imperativs, die für Kant als letzter Rest übrig geblieben. Der kategorische Imperativ, ohne einen Bezug auf den Willen Gottes, (wie er sich bei Kant findet; Gott wird nur aushülfsweise gebraucht,) dieser Imperativ ist etwas durchaus Leeres und darum auch nur ein willkührliches Postulat für die oder die Subjectivität. Das ist der

klaffende Grund in dieser Moral par force. Da Kant nun Nichts hatte, womit er die Empfänglichkeit hätte füllen können, negirt er sie, d. h. er setzt sie als abstracte Anlage für ein abstractes Gute, für den rein formalen Begriff eines absoluten Sittengesetzes. Damit nimmt man dem Menschen die Kraft der Centralität, die zugleich die Kraft der Persönlichkeit und der Unendlichkeit ist. Denn nimmt man die Empfänglichkeit weg, so hebt man den Zusammenhang mit der Lebensgemeinschaft Gottes auf. Dahin müssen alle die kommen, die zum Wesen der menschlichen Freiheit nur das Produciren nicht auch das Empfangen rechnen. Und diese Rechnung hinwiederum ist das Facit von der kosmischen Anschauung, die ein Einwirken Gottes auf die Welt, speciell auf das menschliche Geistesleben, für unmöglich erklärt. Eins folgt aus dem andern; giebt es ein Einwirken Gottes, so giebt es auch eine Empfänglichkeit; giebt es eine Empfänglichkeit, so giebt es eine Gemeinschaft; giebt es eine Gemeinschaft, so giebt es eine Unendlichkeit; giebt es eine Unendlichkeit, so giebt es eine Persönlichkeit. Die Unendlichkeit der Persönlichkeit, und damit diese selbst, ist nur in der unendlichen Empfänglichkeit. Vergl. Dorner, Lehre von der Person Christi, II, 987. Anm. Auf diesem Standpunkte fällt das personbildende Element und die Anlage zum Guten zusammen und ist Eins. Der Mensch hat hier ein Centrum für eine unendliche Bewegung. — Kant hat dieses Centrum für die Bewegung des Menschen nicht. Die Anlage für die Persönlichkeit steht neben den andern, vielleicht als Spitze über den andern, aber die Spitze bietet keine Sicherheit für die Basis. Stellt man so Thierheit, Menschheit, Persönlichkeit auf, wie Kant, daß man jedem dieser Theile seine eigene, positive Anlage zum Guten zuspricht, so löst man die Einheit des Menschen auf. Anstatt daß der in Gott geheiligte Wille sowohl die Elemente der Thierheit als die der Menschheit bilden und bewegen, die Begierden und Neigungen, Interessen und Grundsätze zu seinem Inhalt haben sollte, den er, wie der Geist den Körper, beherrscht; anstatt daß wir unsern Leib zu einer Waffe der Gerechtigkeit und die mancherlei Gaben dem Einen Geist dienstbar machen sollten, anstatt dessen übt die Thierheit ihre besondere Thätigkeit, es übt sie die Menschheit, und die Persönlichkeit, die frei sein sollte und auf deren freien Willen sich die „Culturmenschen" so viel zu Gute thun, wird auf unfreie Weise von jenen beiden bestimmt. So kehren sich die Grundelemente der menschlichen Natur um und das Leben selbst wird in seinen Hauptverhältnissen verkehrt. Auch solche Verkehrtheit der Culturmenschen ist Barbarei.

Nach dem Allen ist zu sagen, daß Kant in der Bestimmung der „ursprünglichen Anlage zum Guten in der menschlichen Natur" theils zu viel giebt, theils zu wenig. Zu viel, indem er da Anlagen zum Guten sieht, wo bloße Actionen des thier-mensch-

lichen Lebens vorliegen, dadurch, obschon wider seinen Willen eine Cultur begünstigend, „die selbst der Cultivirung bedarf.“ Zu wenig, indem er die Empfänglichkeit für das freie Leben in der Gnade zur Empfänglichkeit für ein Leben nach dem moralischen Gesetz degradirt, dadurch das Centrum verlierend, von dem aus sowohl das natürliche, als das geistige Leben des Menschen eine erste Bewegung zur Vollendung und Verklärung erhalten kann. Denn auch vom moralischen Gesetz gilt das τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου, Röm. 8, 3., und mit ihrem großen Apostel bekennt die Kirche für und für: τέλος γὰρ νόμου Χριστὸς εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι, Röm. 10, 4. Um wie viel mehr nun die Gnade ist, als das Gesetz, um so viel mehr ist die ursprüngliche Anlage zum Guten, die die Kirche dem Menschen ertheilt, als die, welche Kant ihm ertheilt. Die meisten Menschen werden sich aber mit der letzteren für zufrieden gestellt erklären. Wer wenig ist, der will wenig.

II.

Von dem Hange zum Bösen in der menschlichen Natur.

Gegenüber der ursprünglichen Anlage zum Guten stellt Kant den Hang zum Bösen, propensio (ad peccandum,) und versteht darunter „den subjectiven Grund einer Neigung, habitueller Begierde, concupiscentia, insofern sie für die Menschheit überhaupt zufällig ist.“ Kant will damit sagen, daß diese Neigung nicht zur Natur, zum Begriff des Menschen gehöre, sondern in seine Natur gekommen sei. Er nennt darum den Hang zu solcher Neigung nicht Anlage, obschon er ihn angeboren sein läßt; aber „er darf nicht als solcher (als angeboren) vorgestellt werden, sondern muß als von dem Menschen selbst sich zugezogen gedacht werden.“ Darum kann der Hang zum Moralisch-Bösen keine ursprüngliche Anlage sein. Denn nur von dem Hange zum Moralisch-Bösen ist die Rede, der, näher definirt, besteht: „in dem subjectiven Grunde der Möglichkeit der Abweichung der Maximen vom moralischen Gesetze.“ Ein natürlicher Hang zum Bösen ist er zu nennen, „wenn er als allgemein zum Menschen gehörig angenommen werden darf,“ welche Frage für die Erörterung des folgenden Paragraphen vorbehalten wird. „Die aus dem natürlichen Hange entspringende Fähigkeit oder Unfähigkeit der Willkühr, das moralische Gesetz in seine Maxime aufzunehmen oder nicht, wird das gute oder böse Herz genannt.“ Rel. innerh. d. Gr. ꝛc. p. 31.

Von diesem Hange zum Bösen werden nun drei Stufen angenommen, deren erste die Schwäche des menschlichen Herzens

in Befolgung genommener Maximen ist, oder, die Gebrechlichkeit der Natur, fragilitas, wofür sich Kant auf das paulinische Wort beruft: Wollen habe ich wohl 2c. Das Gute, das Gesetz ist in thesi, in der Idee, objectiv, in die Maxime aufgenommen, sollte also eine unüberwindliche Triebfeder sein, ist aber in hypothesi, subjectiv, wenn die Maxime befolgt werden soll, die schwächere Triebfeder in Vergleich mit der Neigung.

Die zweite Stufe ist die Unlauterkeit des menschlichen Herzens, impuritas, improbitas; die Maxime ist dem Objecte nach gut; es ist die Absicht da, das Gesetz zu befolgen, aber nicht die, es rein moralisch zu befolgen; das Gesetz ist nicht die alleinige Triebfeder, das pflichtmäßige Handeln wird nicht rein aus Pflicht gethan.

Die dritte Stufe des Hanges zum Bösen ist die Bösartigkeit, Verderbtheit des menschlichen Herzens, vitiositas, pravitas, corruptio. Es wird dabei die Triebfeder aus dem moralischen Gesetz andern nicht moralischen nachgesetzt. Weil diese Verderbtheit die sittliche Ordnung umkehrt und das, was nicht Triebfeder sein sollte, es sein läßt, kann sie auch die Verkehrtheit des menschlichen Herzen heißen. Legale Handlungen können damit immer bestehen, aber moralische nicht, „weil die Denkungsart in ihrer Wurzel verderbt ist. Der Mensch ist darum böse.“ a. a. O. p. 32.

Auf diesen großen, durchgreifenden Unterschied, den die Gesinnung des Menschen rücksichtlich der Werthbestimmung desselben macht, weist Kant hier ausdrücklich hin. Der bene moratus, der Mensch von guten Sitten, und der moraliter bonus, der sittlich gute Mensch, sind nicht verschieden, wenn man auf die Uebereinstimmung ihrer Handlungen mit dem sittlichen Gesetz sieht, aber wohl sind sie unterschieden, wenn man die Triebfeder ihres Handelns betrachtet. Bei dem Einen ist das Gesetz vielleicht nie, bei dem Andern ist es jederzeit oberste Triebfeder; der Eine befolgt es dem Buchstaben, der Andre dem Geiste nach. „Was nicht aus diesem Glauben geschieht, das ist Sünde.“ „Denn, wenn andre Triebfedern nöthig sind, die Willkühr zu gesetzmäßigen Handlungen zu bestimmen, als das Gesetz selbst, z. B. Ehrbegierde, Selbstliebe überhaupt, ja gar gutherziger Instinct, dergleichen das Mitleiden ist, so ist es bloß zufällig, daß diese mit dem Gesetz übereinstimmen; sie könnten ebensowohl zur Uebertretung antreiben.“ Bei lauter guten Handlungen ist der Mensch böse. Aller moralische Werth muß geschätzt werden nach der Güte der Maximen, a. a. O. p. 33.

Endlich ventilirt Kant hier nochmals ausdrücklich die Frage: ist der Hang zum Bösen zurechnungsfähig? Der Hang ist ein subjectiver Bestimmungsgrund für den Willen; als solcher geht er vor jeder That vorher, ist noch nicht That. Indessen

muß doch auch derjenige Gebrauch der Freiheit als That gelten, wodurch die oberste Maxime in die Willkühr aufgenommen; in diesem Sinne ist der Hang zum Bösen allerdings That, peccatum originarium, und zugleich ist diese That „der formale Grund aller gesetzwidrigen That," d. h. desjenigen Gebrauchs der Freiheit, da die Handlungen selbst jener obersten Maxime gemäß ausgeübt werden, der Materie nach dem Gesetze widerstreiten, peccatum derivativum. Die erste Verschuldung bleibt, wenn gleich die zweite vielfältig vermieden wird. „Jene, das peccatum originarium, ist intelligible That, bloß durch Vernunft, ohne alle Zeitbestimmung erkennbar; diese, das peccatum derivativum, sensibel, empirisch, in der Zeit gegeben, factum phaenomenon." Die erste kann nicht ausgerottet werden, „als wozu die oberste Maxime die des Guten sein müßte." „Warum in uns das Böse grade die oberste Maxime verderbt habe, davon können wir, obgleich dies unsre eigne That ist, ebenso wenig eine Ursache angeben, als von einer Grundeigenschaft, die zu unsrer Natur gehört." a. a. O. p. 34.

Fassen wir von dem Gesagten den Hauptpunkt ins Auge, so trifft Kant darin mit der Kirchenlehre überein, daß er den Hang zum Bösen das „peccatum originarium" sein läßt, und darunter etwas Positives, jenen „subjectiven Grund" der concupiscentia versteht, nur daß die Kirchenlehre die concupiscentia selbst als das peccatnm originis setzt. Indeß ist das kein wesentlicher Unterschied; die concupiscentia ist da, sobald der subjective Grund dazu, die Prädisposition zum Begehren, ein Object findet. Also wesentlich ist das dasselbe, wenn Kant den Menschen mit dem Hange zum Bösen geboren sein läßt, die Kirche cum concupiscentia, mit der bösen Begehrlichkeit. Die Kirche hat hierin die positive Ergänzung zu jener negativen Bestimmung, die sie in der Conf. Aug. setzt mit den Worten: „omnes homines nascuntur cum peccato, hoc est: sine metu Dei, sine fiducia erga Deum, und welche Negationen dann als die Form der Sache bezeichnend defectus genannt, und ausdrücklich als die negative Ergänzung dem Positiven der concupiscentia gegenüber gestellt werden. Ap. Conf. de pecc. or. §. 26: nos igitur recte expressimus utrumque in descriptione peccati, videlicet defectus illos, non posse Deo credere, non posse Deum timere ac diligere. Item habere concupiscentiam, qua carnalia quaerit contra verbum Dei, hoc est, quaerit non solum voluptates corporis, sed etiam sapientiam et justitiam carnalem et confidit his bonis, contemnens Deum. Die Apologie weist darauf hin, wie diese zwiefache Bestimmung immer die kirchliche Lehre enthalten habe: sic enim inquit Thomas: peccatum originis habet privationem originalis justitiae et cum hoc inordinatam dispositionem partium animae, unde non est privatio pura, sed quidam habitus

corruptus. Et Bonaventura: cum quaeritur, quid sit originale peccatum, recte respondetur, quod sit concupiscentia immoderata. Recte etiam respondetur, quod sit debitae justitiae carentia. Et in una istarum responsionum includitur altera.

Was also die positive Seite der Sache betrifft, so stimmt Kant mit der Kirche vollständig überein; sein Hang zum Bösen ist wirklich peccatum; er nennt es selbst peccatum originarium; er sieht es auch nicht in der einzelnen Handlung, sondern diese ist ihm peccatum derivativum; er schreibt also dem irdischen Leben keinen reinen Anfang zu; das peccatum originarium ist damit der Anfang des Lebens selbst, es ist intelligible That; das peccatum derivativum ist empirische That. „Die erste Verschuldung bleibt, wenn gleich die zweite vielfältig vermieden werden würde." Kant stimmt also hier durchaus mit der Kirche und ihren Lehrern und stimmt nicht weniger darin mit ihnen, daß jenes peccatum originarium von ihm zugleich als „der formale Grund aller gesetzwidrigen That im zweiten Sinne" genommen werden muß. Das peccatum originale ist also auch bei Kant, wie die alten Dogmatiker sagen, cum origine cujusvis hominis vorhanden; und ferner: es ist fons atque origo omnium peccatorum actualium. So ist es etwas innerlich Einwohnendes, worauf Christus ebenso als der Apostel hinweist z. B. Matth. 6, 23 ff., Eph. 2, 3.

Daß Kant in einer Zeit, wo „die heroische Meinung der Pädagogen" von der Güte des Menschen so beliebt war, diese angeborene, dem Menschen innewohnende Sündhaftigkeit und zwar als eine positive Macht aussagte, zeugt von einer sittlichen Kraft, die da weiß, daß der Weg zum Guten nicht mühelos ist:

τῆς δ' ἀρετῆς ἱδρῶτα θεοὶ προπάροιθεν ἔθηκαν
Ἀθάνατοι.

Wäre die Sündhaftigkeit nicht eine solche positive Macht, wie wäre es möglich, daß die sittliche Entwicklung des Menschen zum Guten hin stets des Kampfes und der Mühen bedarf, während die zum Bösen nur ihrem eigenen Lauf überlassen zu werden braucht, um dahin zu kommen, wohin ihre Natur sie zieht:

τὴν μὲν γὰρ κακότητα καὶ ἰλαδόν ἐστιν ἑλέσθαι
ῥηΐδίως, λείη μὲν ὁδός, μάλα δ' ἐγγύθι ναίει.

Auf diesen ganz verschiedenen Gang der sittlichen Entwicklung des Menschen hat J. Müller, a. a. O. II, 357. hingewiesen, wenn er zeigt, daß die Saat der Sünde im Menschen wächst und reift ohne alle besondre Pflege, ganz von selbst; daß man sich nur gehen zu lassen, sich nur keine Gewalt anzuthun braucht, um mitten drin zu sein in der Sünde. Dagegen braucht jeder Mensch einer stets erneuerten Selbstüberwindung, immer neuer Anstrengung und neuen Kampfes, um im Guten fortzuschreiten. „Das hat keinen Sinn, wenn nicht in der natürlichen Beschaffenheit des

Menschen Etwas liegt, was als dem Guten widerstreitend bekämpft werden muß, also ein Hang zum Bösen."

Und dieser Hang zum Bösen muß, wie Kant sich ausdrückt, „intelligible That" sein, nicht „in der Zeit gegeben;" man kann sich keinen Augenblick im irdischen Daseyn denken, wo die Sünde entsteht. Wollte man unter der kindlichen Unschuld eine Reinheit und Heiligkeit des Willens verstehen, nicht inficirt von einer verborgenen Potenz der Sünde als einer in der Tiefe des noch schlummernden Bewußtseyns noch schlummernden Gewalt, man begriffe nicht, wie die Sünde als ein ganz anderes, heterogenes Element Aufnahme finden könnte in solcher Natur. Könnte der Mensch die Gestalt seiner ersten actuellen Sünde für ein späteres Bewußtseyn festhalten, wie er das bei späteren Sünden und bei entwickeltem Bewußtseyn kann, er würde finden, was er in der Selbstprüfung immer findet, daß seine Sünden nur die Offenbarung der seiner Natur innewohnenden Sündhaftigkeit sind. Auf diesem positiven Hange zum Bösen, der das Uebergewicht über das Gute hat, sobald der Mensch sich dem Zuge seiner Natur überläßt, ist die Nothwendigkeit der Zucht für die Erziehung gegründet; denn „es findet jede Erziehung nach irgend einer Richtung hin etwas zu verneinen und zu bekämpfen, und auch die weichsten Stoffe, die sittlich bildsamsten Naturen, sind von dieser Neigung zur Entartung keineswegs ausgenommen." Sieht man auf diesen natürlichen Zustand des Menschen, wie er sich von selbst, außerhalb des Zusammenhangs mit einer Macht des Guten, bestimmt, so muß man Kant Recht geben, wenn er sagt, der Hang zum Bösen sei angeboren.

Nicht weniger stimmt Kant mit der Kirche überein, wenn er von diesem Hange aussagt, er könne nicht ausgerottet werden, „als wozu die oberste Maxime die des Guten sein müßte, welche aber in jenem Hange selbst als böse angenommen wird." Ueber diesen Punkt wurde Luther aufs heftigste von seinen Gegnern angegriffen, weil er geschrieben hatte: peccatum originis manere post baptismum. Hierauf vertheidigte Melanchthon ihn in der Apologie eod. l. §. 35: Semper ita scripsit (Lutherus,) quod baptismus tollat reatum peccati originalis, etiamsi materiale, ut isti vocant, peccati maneat, videlicet concupiscentia. Addidit (Lutherus) etiam de materiali, quod Spiritus S. datus per baptismum, incipit mortificare concupiscentiam et novos motus creat in homine. Melanchthon berief sich hier auf Augustin, qui ait: peccatum in baptismo remittitur, non ut non sit, sed ut non imputetur .... manet autem, quia operatur desideria, contra quae dimicant fideles. Melanchthon fügt diesen Worten eine charakteristische Bemerkung über die Gegner dieser Lehre bei: sic sentire ac docere Lutherum sciunt adversarii, et quum rem improbare non possint, verba tamen calumniantur, ut hoc artificio

innocentem opprimant. Charakteristisch ist diese Bemerkung insofern, als sie heutzutage auch noch treffend ist. Man kann die Sache nicht leugnen; sie steht grade in der Ueberzeugung derer, die das Wort von der allgemeinen Sündhaftigkeit des Menschen als Zeichen eines Dunkelmannes mit dem Anathem belegen, so fest, daß diese selben Leute jeden als einen gutmüthigen Thoren ohne Menschenkenntniß belächeln, der im bürgerlichen Verkehr auf irgend eines Menschen rechtliche Gesinnung rechnet. Diese also am wenigsten können die allgemeine Sündhaftigkeit nicht leugnen. Sie wollen aber nichts davon wissen, sobald ernst darüber gesprochen und die Folge daraus gezogen wird. Aber auch wer den Menschen mit Vertrauen entgegen zu kommen gewohnt ist, weiß doch, wo ihm eine menschliche Gestalt entgegentritt, da hat er es nicht mit einem heiligen Wesen zu thun.

Die Sündhaftigkeit also bleibt, soweit sie fomes habitualiter inhaerens sive radix ist, auch bei denen, die bereits im Stande der Heiligung stehen. Die alten Kirchenlehrer trafen hier das Richtige, wenn sie den reatus peccati originalis aufgehoben sein ließen in regeneratione et justificatione, das dominium peccati aber in renovatione, dagegen von jener radix behaupten, daß sie erst aufgehoben werde ipsa animae a corpore solutione. Kant steht ganz auf ihrer Seite, wenn er das peccatum originale als etwas betrachtet, was „nicht ausgerottet werden kann," eine Lehre, die jetzt, nachdem der Staub des Basedow'schen Philanthropismus auch von der Dogmatik weggeblasen ist, wieder allgemein von den Lehrern der Kirche anerkannt wird. „Die einzelnen Wollungen, sagt Nitzsch a. a. O. §. 106., verändern den gewordenen Willen der Natur nicht, noch die Verhältnisse des Trieblebens im Ganzen." Gleichwohl ist jener Hang „für die Menschheit überhaupt zufällig;" er unterscheidet sich „darin von einer Anlage, daß er .... als von dem Menschen selbst sich zugezogen gedacht werden kann." Kant wollte mit diesen Worten verhüten, daß man den Hang zum Bösen als etwas, was zum Begriff der Menschennatur gehöre, betrachte. Zum Begriffe des Menschen würde die Sünde gehören, wenn der Mensch nicht der Urheber derselben wäre, sondern Gott, d. h. wenn die Sünde anerschaffen wäre; darum sagt Kant, sie muß vorgestellt werden als von dem Menschen sich selbst zugezogen, eine Bestimmung, die die Kirche ausdrücklich festhält: originale enim peccatum non est a Deo, neque Deus est creator vel auctor peccati, Form. Conc. de pecc. or. §. 40. Sie ist also „für die Menschheit überhaupt zufällig," kein die menschliche Natur constituirender Faktor. Dasselbe lehrt die Kirche, wenn sie das peccatum originale als accidentale betrachtet und verschieden sein läßt von der natura hominis, eod. l. §. 41: quodsi prorsus nulla differentia exstet inter naturam seu substantiam corporis atque animae nostrae, quae per peccatum originis cor-

rupta sunt, et inter ipsum peccatum originale, quod naturam corrupit, sequeretur alterutrum, videlicet aut Deum .... etiam ipsum peccatum originis creare et formare ..... aut certe conficeretur ..... ipsum Satanam hujus nostrae naturae creatorem ... esse ..... Utrumque autem absurdum primo fidei nostrae christianae articulo repugnat..

In der Sache treffen also beide, Kant und die Kirche, überein und mit ihnen die von der Kirche approbirten Lehrer alter und neuer Zeit. Nitzsch, wo er von dem Hang zum Bösen spricht, a. a. O. §. 106., und von demselben sagt, daß er eine Thätigkeit oder Bestrebung aus sich erzeuge, welche als egoistisch und eigensüchtig (die immoderata concupiscentia der Apologie) auch gottlos und positiv böse sei, fügt hinzu: „demungeachtet wird die ursprüngliche Natur durch dieses ihr Verderben nicht aufgehoben. Der Begriff der Krankheit schließt vielmehr die fortdauernde Reaction der Natur, oder die ursprüngliche Einheit der Lebenskräfte und Lebensfunctionen in sich, wenn schon nicht die Genugsamkeit der Natur zur Heilung des Uebels." Und ähnlich Andere, hierin nur ausführend, was die Conf. Aug. de pecc. or. §. 2. gegeben hatte, quod hic morbus seu vitium originis vere sit peccatum.

In der Sache ist also hier Uebereinstimmung; ob aber die Bezeichnung für diese inhaerentia peccati originalis als vitiositas accidentalis naturae humanae, oder wie Kant sagt, als „zufällig für die Menschheit" richtig und glücklich sei, das ist zu bezweifeln. Es ist doch die Veränderung, welche die menschliche Substanz durch die sündige Willensbestimmung erleidet, nicht hinlänglich ausgedrückt; denn es tritt allerdings in dem modus existendi, in der menschlichen Daseynsweise, eine Verstörung und Verkehrung ein, die „einen desorganisirenden Einfluß auf den ganzen Typus der Entwicklung ausübt und eine ethische Naturbedeutung für den ganzen Organismus hat." Wenn man also die vitiositas als eine omnibus hominibus propria et realis prädiciren muß, so würde man gut thun, um nicht wieder zurückzunehmen, was in diesen Prädikaten ausgesagt ist, für das, was durch das Wort accidentalis ausgedrückt werden soll, ein anderes Prädikat zu suchen. Die Erbsünde ist nicht Substanz, sie ist aber auch nicht Accidenz. Sie ist eine Verkehrung der Grundelemente der menschlichen Natur, eine prava conversio ad carnalia in superioribus viribus, und als solche eine perversio naturae humanae. Vergl. Apol. Conf. cod. l. §. 25 ff., oder wie Thomas von Aquino sagt, eine inordinata dispositio partium animae, unde non est privatio pura, sed quidam habitus corruptus. Ap. C. eod. l. §. 27.

Wie Kant unter dem Hange zum Bösen etwas wirklich Positives versteht, ersieht man außerdem deutlich an der Stufenleiter, in welcher er diesen Hang sich entwickeln läßt. Er nimmt drei Stufen an: die Schwäche des menschlichen Herzens, seine Un-

lauterkeit, seine Bösartigkeit. Wir haben besonders darauf zu achten, daß er auch in der ersten, in der Schwäche, einen Hang zum Bösen erblickt. Die Kirchenlehre hat einen ähnlichen Stufengang in ihrer Eintheilung der Sünde ratione culpae in peccata voluntaria et involuntaria, zu welchen letzteren sie auch die peccata infirmitatis rechnet, quae propterea peraguntur, quod appetitui sensitivo non potest satis resisti, also die Kant'schen Schwachheitssünden, „die Triebfeder aus dem moralischen Gesetz ist die schwächere im Vergleich mit der Neigung." Da nun Kant auch die Schwachheitssünden aus dem Hange zum Bösen entstehen läßt, so macht er auch den Menschen dafür verantwortlich, läßt sie eine Folge eigner That sein, für die ein reatus gilt. Dasselbe thut die Kirche; auch diese Sünden sind ihr Sünde, zwar peccatum veniale, aber nicht, wie Luther treffend sagt, ob substantiam facti, sondern per personam. Die Person ist bei der Schwachheitssünde doch eine solche, „quae repugnat spiritu et dolet has sordes." Kant selbst läßt die Schwachheitssünde in der Klage des Apostels ausgedrückt sein: Wollen habe ich wohl ꝛc. Der Apostel hebt aber grade hier hervor, wie dieses Zurückbleiben des Willens und Gedankens hinter dem Gebote Gottes, dieses Widerstreiten des Gelüstens mit dem Gesetz, eine Verrückung des ursprünglichen Verhältnisses zwischen Geist und Fleisch ist, also ein positiv böser Zustand, indem er sagt Röm. 6, 17 fl. *νυνὶ δὲ οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ, ἀλλ' ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία* etc.

Es ist ein sprechendes Zeugniß dafür, wie entfernt Kant im Grunde seiner Lehre dem Pelagianismus stand, daß er in diesen Schwachheitssünden eine wirkliche Störung und ein thatsächliches Verderbniß, corruptio und perversio, sah. Grade in der infirmitas humanae naturae suchte der Pelagianismus zu allen Zeiten eine Waffe gegen das Dogma von der allgemeinen Sündhaftigkeit. Man setzt einen ganz äußerlichen Dualismus der menschlichen Natur zwischen Sinnlichkeit und Geist und sieht es als in der Ordnung an, daß die Uebermacht des sinnlichen Triebes über den Geist zu Zeiten siegt. Man sieht nicht, oder will nicht sehen, daß man damit einen die Heiligkeit des Schöpfers verletzenden Begriff der menschlichen Natur zu Grunde legt; man merkt nicht, oder will nicht merken, daß in dem „zu Zeiten" ein schmählicher Selbstbetrug steckt, mit dem man das, was dauernd ist, — sunt enim durabiles defectus in natura non renovata, Ap. C. eod. l. §. 31. — unbestimmt zu verkürzen sucht; man reducirt die Schwachheitssünde auf ein *ἀδιάφορον*, höchstens auf eine servitus und conditio, welche die Menschen einnehmen „sine aliquo proprio vitio." Diese giftigen Lehren wird die Kirche stets als eine „impia opinio" bezeichnen und wie zu Melanchthons Zeit wird es heißen: reclamabit tota ecclesia. Vergl. Apol. C. eod. l. §. 6. 42. In dieser

Schwäche der Sinnlichkeit, vielmehr in deren Stärke, kann die Kirche nur die Natur jenes Princips erkennen, dessen Folge diese Schwäche selbst ist. Daß eben diese Schwäche des Willens herrscht, wo bereits die neuen Kräfte der göttlichen Gnade für die Entwicklung eines neuen Lebens thätig sind; daß auch ein in Gott erneutes Leben das Bewußtseyn des Apostels noch bei sich hat, es könne innerhalb des irdischen Lebens zu keiner Reinheit von der Sünde gebracht werden: ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγὼ τῷ μὲν νοΐ δουλεύω νόμῳ θεοῦ, τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας, daß dies so ist, das eben zeigt die Sünde als von Anfang an mit der menschlichen Natur verwebt. Wäre die Sünde nicht wirkliche Verderbniß der Natur, man begriffe nicht, wie diese Schwäche nicht durch ein entschiedenes Wollen beseitigt werden müßte. Daß sie nie beseitigt wird, ist Beweis, daß in ihr nicht bloß eine hemmende, sondern eine wirkende Macht auftritt, die bis zu jener perversitas, wo die sittliche Ordnung eine totale Verkehrung erleidet, nur ihrem eigenen Laufe folgt.

Und so würde Kant, worauf wir schon oben hinwiesen, sich die Definition der alten Lehrer in ihren wesentlichen Bestandtheilen vollständig aneignen können: peccatum originale ita dicitur, non quod a prima sive mundi sive hominis origine exstiterit, sed quia partim cum origine cujusvis hominis suam in homine originem nanciscitur, partim quia fons atque origo omnium peccatorum actualium est. Auch bei ihm ist der Hang zum Bösen eine vitiositas omnibus hominibus propria et realis.

Freilich von dem Weiteren der kirchlichen Definition, daß diese vitiositas als diejenige betrachtet wird, qua Deum non possunt recte aut agnoscere aut colere, sed ad peccata necessario ruunt, hebt Kant auch hier nur das letzte Glied hervor, der Hang zum Bösen, die sündhafte Natur ist schuld, daß wir das moralische Gesetz nicht „jederzeit zur alleinigen und obersten Triebfeder haben," also an jenem ruere ad peccata. „Was nicht aus diesem Glauben geschieht, (d. h. was nicht das moralische Gesetz zur obersten Triebfeder hat) das ist Sünde." Auch hier bleibt der Glaube Kants in höchster Instanz ein Glaube an das moralische Gesetz, der freilich, durch die Lehre von der Sünde als intelligibler That, tief religiös begründet ist in einem Boden, der über die irdische Welt hinausweist. Aber wie Moses, schaute Kant nach vorwärts nur wie in ein Land der Verheißung in diese Welt. Die Aufgabe des Daseyns lag ihm nicht in dem im Glauben mächtigen Menschen, sondern in dem homo naturaliter bonus. Daß wir in der Gemeinschaft mit dem heiligen Gott auch den gewaltigsten Antrieb zur Heiligung des Wandels haben, daß wir in dieser Gottgemeinschaft auch die Harmonie unseres Lebens finden, daß hier sowohl die Kraft heiligen Handelns und Wirkens, als auch ein tiefer Friede seligen Ruhens und Schauens verborgen liegt, das hat

Kant nur von ferne gesehen. Es zeigt sich auch hier, daß die Religion, die allbestimmendes Princip unseres ganzen geistig sittlichen Lebens ist, für Kant die Stellung wenn nicht eines Fremden, aber eines Jenseitigen einnimmt, von dem sein Auge das erschauet, was sich da von der Höhe des moralischen Gesetzes aus erschauen läßt.

Fragt man, woher denn dieser Mangel komme, daß Kant bei dem moralischen Gesetz als der höchsten religiösen Potenz stehen bleibt, so hängt dies damit zusammen, daß er die negative Bestimmung der Sünde nicht hat, wenigstens nicht in ihrer umfassenden Bedeutung; das positive Moment, die concupiscentia, giebt er in allen wesentlichen Bezügen; von dem negativen Moment, von jener carentia justitiae originalis, das die Kirche in der Erklärung über die Sünde zuerst setzt und als privatio imaginis divinae ansieht, davon sagt Kant Nichts aus. Und dies recurrirt bei Kant wieder auf seinen abstract jenseitigen Gottesbegriff; Gott ist ihm so sehr jenseitig, daß er in den wichtigsten Problemen zum fremden wird. Melanchthon würde deßhalb auf ihn anwenden, was er von denen sagte, die zu seiner Zeit das sine metu Dei, sine fide esse, als culpa actualis betrachten und also nicht zum peccatum originale beziehen wollten: extenuant peccatum originis scholastici doctores .... cum de peccato originis loquuntur, graviora vitia humanae naturae non commemorant, scilicet ignorationem Dei, contemtum Dei, vacare metu et fiducia Dei, odisse judicium Dei, fugere Deum judicantem, irasci Deo, desperare gratiam, habere fiduciam rerum praesentium etc. Ap. C. cod. I. §. 7 ff.

Man halte diese Sprache des einfachen großen Mannes nicht für übertrieben. Die Sache ist so. Melanchthon nannte diese vitia pugnantia proprie cum prima tabula Decalogi und wies darauf hin, wie die justitia nicht blos die secunda tabula Decalogi enthalten müsse, sed primam quoque, quae praecipit de timore Dei, de fide, de amore. Melanchthon würde also Kant darauf aufmerksam machen, und er würde darin sehr Recht haben, daß er nur ein peccatum originale kenne, dessen Object die tabula secunda, daß aber das peccatum an der tabula prima das tiefste sei und jenes erst Folge von diesem, ohne dieses gar nicht zu erklären. Die Kirche hat hier immer ein helleres Auge als die Philosophie gehabt.

Die Kirche betrachtet die justitia originalis als die Vollkommenheit des religiös-sittlichen Lebens nach den drei Grundkräften des menschlichen Wesens, als conformitas intellectus humani cum Dei scientia, als conformitas voluntatis cum Dei sanctitate, als conformitas appetitus sensitivi cum Dei puritate. Rücksichtlich des intellectus hat das peccatum originale eine privatio lucis spiritualis eingebracht, ne possint Deum recte cognoscere, für die voluntas eine privatio, ne possint Deum diligere et

legi Dei obedire, für den appetitus sensitivus eine privatio obsequii superioribus facultatibus debiti. Kant nun hat nur die letztere Privation, die doch erst eine erklärliche Folge der beiden ersten ist. Weil er nun den Verlust der religiös-ethischen Kräfte, in der tiefsten Bedeutung des Wortes, nicht sah, suchte er nicht nach ihnen. Ein Leben in Gott, in dem Sinne, wie Augustin darnach suchte: „unser Herz ist voll Unruhe, bis es Ruhe findet in Dir!" konnte Kant nicht als Ziel der Sehnsucht nennen. Der Grad aller religiösen Erkenntniß hängt von dem Grade der Gemeinschaft unseres Wesens mit dem Wesen Gottes ab, und erst von solcher Gemeinschaft her kann der Mensch sich eine Kenntniß seines wahren Seyns, auch des verlorenen, holen. Diese Kenntniß verlorener Vollkommenheit hat Kant, wie gesagt, nur theilweise; darum erschloß sich ihm die religiöse Aufgabe des irdischen Daseyns nicht ihrem totalen Umfange nach. „Wir könnten die Wahrheit nicht suchen, wenn wir nicht glaubten, daß sie wäre," sagt Augustin; wir können auch das vollkommne Wesen des Menschen nicht suchen, wenn wir nicht glauben, daß es ist.

Hier tritt uns wieder deutlich entgegen, wie wichtig es ist, die ursprüngliche Anlage zum Guten nicht zu eng zu fassen noch zu niedrig zu stellen, wie Kant das gethan. In der Erkenntniß dieser ursprünglichen Anlage, wie sie die Kirche in ihrer Lehre von der imago divina, sowohl dem verlorenen als dem noch gebliebenen Ebenbild hat, ist auch das Ziel und die Aufgabe des Menschen gegeben. Diese Aufgabe aber weist über das Gesetz hinaus; die Liebe Gottes wird nicht durchs Gesetz in unsere Herzen ausgegossen, sondern durch den h. Geist und Augustin sagt mit Recht: „das Gesetz weiset auf die Gnade hin, um als Gesetz durch die Gnade erfüllt zu werden."

Weil Kant die Negation, den Mangel des vollkommenen Seyns, die carentia justitiae originalis nicht erfaßte, darum entging ihm das Positive in der religiös-ethischen Aufgabe des Menschen; hier blieb er bei der Negation, bei der Aussage stehen, daß das Gesetz nicht erfüllt werde, wenn wir es nicht als alleinige Triebfeder in die Maxime aufnehmen. Dieses Wenn ist aber ein Weil. Dagegen die Kirche kennt einen Weg, da der Mensch Gott ergreift, in dem er sein wahres Leben findet. Quod quid est aliud, nisi in homine hanc sapientiam et justitiam effigiatam esse, quae Deum apprehenderet et in qua reluceret Deus? Ap. C. cod. l. §. 18.

Aber das Bedeutende hat doch diese Kantische Negative, daß sie durch die Anerkennung des peccatum originale als positiv böser Macht eine Reinigung des Gemüths bewirkt, die das Herz für die ewige Wahrheit empfänglich macht. Dadurch ist Kant im hohen Sinne des Apostels der Pädagog für unsere Zeit geworden; seine Lehre ist in vielen Punkten, die die Theologie aufs Tiefste an-

gehen, kein Organon, aber sie ist ein Kathartikon der Wahrheit. Sie ist es dadurch, daß mit diesem System erst die Aufgabe aufs Klarste zum Bewußtseyn gekommen ist, „für das Gebiet des Geistes keine Auktorität anzuerkennen, so lange diese eine bloß äußere wäre und bleiben wollte, ... wenn sie nicht auch eine innere werden könne und wolle, angeeignet entweder von dem die Nothwendigkeit derselben auffindenden Denken, oder vom Leben.“ Dorner, l. c. p. 983. Darum wird die Theologie noch viel bei Kant in die Schule gehen müssen.

Es ist von dem Hange zum Bösen geredet als einem natürlichen. Natürlich ist er, „wenn er als allgemein zum Menschen (also, als zum Charakter seiner Gattung) gehörig angenommen werden darf.“ Es fragt sich nun, ob diese Voraussetzung, die bisher gemacht wurde, Wirklichkeit habe. Damit sind wir an dem dritten Theil des ersten Stücks angekommen.

III.

Der Mensch ist von Natur böse.

Vitiis nemo sine nascitur. Horatius.

Der Satz: der Mensch ist von Natur böse, heißt soviel als: „er kann nach dem, wie man ihn durch Erfahrung kennt, nicht anders beurtheilt werden.“

Daß nun ein solcher verderbter Hang im Menschen gewurzelt sein muß, zeigt die Erfahrung durch eine Menge schreiender Beispiele. Es wird hier zuerst der Naturstand betrachtet, „in welchem manche Philosophen die natürliche Gutartigkeit der menschlichen Natur vorzüglich anzutreffen hofften;“ es werden in den Mordscenen auf Tofoa, Neuseeland &c. Laster der Rohigkeit aufgewiesen, „mehr als nöthig ist, um von dieser Meinung (der Gutartigkeit der menschlichen Natur) abzugehen.“ Im gesitteten Zustande ist es nicht besser: „man wird da eine lange Litanei von Anklagen der Menschheit hören müssen,“ von geheimer Falschheit bei der innigsten Freundschaft, von einem Hange, denjenigen zu hassen, dem man verbindlich ist, von einem herzlichen Wohlwollen, welches doch die Bemerkung zuläßt: „es sei in dem Unglück unserer besten Freunde etwas, was uns nicht ganz mißfällt,“ und von vielen andern unter dem Tugendschein verborgenen Lastern, „geschweige derjenigen, die ihrer gar nicht hehl haben, weil uns der schon gut heißt, der ein Mensch der allgemeinen Classe ist.“ Wer noch nicht zufrieden ist mit diesen Beispielen, der darf nur den äußern Völkerzustand in Betracht ziehen, der aus beiden (aus dem Natur- und Culturstand) zusammengesetzt und ein

Stand beständiger Kriegsverfassung ist; da wird er Grundsätze gewahr werden, „die noch kein Philosoph mit der Moral hat in Einklang bringen und doch auch, welches arg ist, keine bessern, die sich mit der menschlichen Natur vereinigen ließen, vorschlagen können." Ein philosophischer Chiliasmus wird ebenso als der theologische „als allgemeine Schwärmerei verlacht." a. a. O. p. 35—38.

Das giebt Kant als Erfahrungsbeweis; er findet, daß, wenn man auf das Phänomen des Bösen im äußern Gange des Lebens sieht, zwischen dem Verhältniß, welches die Wilden gegen einander, und dem, welches die gesitteten Staaten unter sich beobachten, kein sonderlicher Unterschied sei. „Man sieht doch an der Behaglichkeit, womit die Sieger ihre Großthaten des Zusammenhauens, Niederstoßens ohne Verschonen und dergl. preisen, daß bloß ihre Ueberlegenheit und die Zerstörung, welche sie bewirken konnten, ohne einen andern Zweck, das sei, worauf sie sich eigentlich etwas zu Gute thun." In der Geschichte gewahrt unser Philosoph „einen gewissen maschinenmäßigen Gang der Natur, wobei ein jeder Staat strebt, so lange er einen andern neben sich hat, den er zu bezwingen hoffen darf, sich durch dessen Unterwerfung zu vergrößern und also zur Universalmonarchie, einer Verfassung, darin alle Freiheit, und mit ihr, was die Folge derselben ist, Tugend, Geschmack und Wissenschaft erlöschen müßte." Die einzelnen Staaten, anstatt zu einem Staatenverein, einer Republik freier, verbündeter Völker, zu streben, fangen immer wiederum dasselbe Spiel von neuem an, „um den Krieg, diese Geißel des menschlichen Geschlechtes, ja nicht aufhören zu lassen, der, ob er gleich nicht so unheilbar böse ist, als das Grab der allgemeinen Alleinherrschaft, oder auch ein Völkerbund, um die Despotie in keinem Staate abkommen zu lassen, doch, wie ein Alter sagte, mehr böse Menschen macht, als deren wegnimmt."

Bisher hat Kant nur Gesammtzustände geschildert als Erfahrungsbeweis von dem allgemeinen Vorhandenseyn der Sünde. Der unmittelbarste Erfahrungsbeweis liegt aber „in dem Verdammungsurtheil der moralisch richtenden Vernunft," nach welchem jeder Mensch das als wahr erkennen muß, was der Apostel sagt: „es ist hier kein Unterschied; wir sind allzumal Sünder" ꝛc. Hiervon einen Beweis zu geben, meint Kant, sei nicht nöthig; der Beweis sei bereits im vorigen Abschnitt enthalten; p. 44, Anm. — Im vorigen Abschnitt nun war die Beschaffenheit des Bösen erörtert worden; beruft sich Kant hier auf diese Erörterung, als auf den Erfahrungsbeweis, den „das Verdammungsurtheil der moralisch richtenden Vernunft für jeden enthält," so sagt er damit aus, daß dieser Erfahrungsbeweis in jener Erörterung über die Beschaffenheit des Hanges zum Bösen mit enthalten sei; was allerdings der Fall ist. Wir könnten keine Erörterung von dem Hange zum Bösen in der menschlichen Natur geben, wenn nicht jeder diese

Erörterung in sich bestätigt fände, in seiner eignen, innern Geschichte. Der Erfahrungsbeweis ist Aufweisen dieser innern Geschichte; damit ist aber auch zugleich die Erörterung gegeben von dem Hang zum Bösen in der menschlichen Natur, welche nämlich auch nichts Anderes sein kann, als ein Darstellen seiner Beschaffenheit. Es scheint deßhalb für diesen Abschnitt überflüssig, hier nochmals darauf einzugehen; indeß hat Kant dies gethan, sei es, weil es ihm so viel Mühe gemacht hat, den Begriff des Bösen allseitig zu entwickeln, so daß er wieder und wieder darauf zurückkommt, seine ganze Kraft daran setzend; oder sei es, daß er die Sache für zu wichtig gehalten hat, um sie mit einer einmaligen Entwicklung für immer abgethan sein zu lassen. Wir wollen darum auch diese Entwicklung des Begriffs des Bösen, wie sie Kant hier abermals giebt, wieder geben.

Um die Beschaffenheit des Bösen zu finden, sieht er auf den Grund desselben, was sehr richtig ist. Im Grunde des Bösen muß sich seine Beschaffenheit zeigen, die qualitas in der quidditas.

Dieser Grund nun, sagt Kant, kann nicht in der Sinnlichkeit liegen; sie enthält zu wenig; nimmt man die Triebfeder der Freiheit weg, so macht man den Menschen zu einem blos thierischen. Er kann aber auch nicht in einer boshaften Vernunft liegen; das enthält zu viel; dadurch wird der Widerstreit gegen das Gesetz selbst zur Triebfeder erhoben, was das Subject zu einem teuflischen Wesen machen würde. Aber „der Mensch, selbst der ärgste, thut auf das moralische Gesetz nicht gleichsam rebellischer Weise, mit Aufkündigung des Gehorsams Verzicht." Der Mensch nimmt vielmehr beide Triebfedern, die der Sinnlichkeit und die des Gesetzes in seine Maxime auf. Wollte man nun sagen, daß der Unterschied der Triebfedern, also: ob Sinnlichkeit, ob Gesetz Triebfeder ist, den Unterschied in der Maxime begründe, also: ob der Mensch gut oder böse, so würde man zugeben müssen, daß der Mensch gut und böse zugleich sein könnte (oder auch sowohl gut als böse) „was sich nach der Einleitung widerspricht." Also der Unterschied, ob der Mensch gut sei, ob böse, liegt nicht in der Materie der Maximen, d. h. nicht darin, welche Triebfeder in diese aufgenommen wird, sondern in der Form derselben, d. h. in der Unterordnung, welche von beiden (Triebfedern) er zur Bedingung der andern macht.

Kant hat hier auf die prägnanteste Weise die formelle Beschaffenheit des Bösen angegeben: „der Mensch, auch der beste, ist nur dadurch böse, daß er die sittliche Ordnung .... der Triebfedern umkehrt, das moralische Gesetz zwar neben dem der Selbstliebe in dieselbe (die Maxime) aufnimmt, da er aber inne wird, daß Eines neben dem Andern nicht bestehen kann, sondern Eins dem Andern untergeordnet werden müsse, er die Triebfeder der Selbst-

liebe und ihre Neigungen zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes macht," während es umgekehrt sein sollte. Der Hang dazu ist der Hang zum Bösen, Umkehr der sittlichen Ordnung, wobei „der empirische Charakter gut, der intelligible aber böse ist," z. B. wenn man die Wahrhaftigkeit übt, weil man weiß, daß der Lügner sich leicht in der eignen Lüge verwickelt. Alles das heißt, die Einheit der Maximen, welche die Triebfeder aus dem moralischen Gesetz hat, dazu gebrauchen, um Einheit der Maximen in die Triebfedern der Neigung zu bringen, unter dem Namen von Glückseligkeit. Hier zeigt sich Kant'sche Ethik in ihrer Erhabenheit und Größe. — Dieser Hang zum Bösen, wie hier nochmals erörtert wird, ist radikal, weil er den Grund aller Maximen verdirbt; nicht durch menschliche Kräfte zu vertilgen, weil dieses nur durch gute Maximen geschehen könnte, welches, wenn der oberste subjektive Grund aller Maximen als verderbt vorausgesetzt wird, nicht stattfinden kann; gleichwohl aber muß er zu überwiegen möglich sein, weil er in dem Menschen als freihandelndem Wesen angetroffen wird." Aber die Bösartigkeit der menschlichen Natur, meint Kant schließlich, sei nicht sowohl Bosheit, nämlich eine Gesinnung, die das Böse als Böses will, sondern vielmehr Verkehrtheit des Herzens, welches nun, der Folge wegen, auch ein „böses Herz" heißt. Es braucht daraus nicht immer eine gesetzwidrige Handlung und ein Hang dazu, d. i. Laster zu entspringen; schon die Denkungsart, sich die Abwesenheit desselben für Tugend, d. i. für Angemessenheit der Gesinnung zum Gesetze der Pflicht, auszulegen, ist eine radikale Verkehrtheit im menschlichen Herzen. „Diese angeborene Schuld, reatus .... kann in ihren zwei ersteren Stufen der Gebrechlichkeit und der Unlauterkeit als unvorsätzlich, culpa, in der dritten aber als vorsätzliche Schuld, dolus, beurtheilt werden und hat zu ihrem Charakter eine gewisse Tücke des menschlichen Herzens, dolus malus, sich wegen seiner eigenen guten oder bösen Gesinnungen selbst zu betrügen, und wenn nur die Handlungen das Böse nicht zur Folge haben, ... sich seiner Gesinnung wegen nicht zu beunruhigen, sondern vielmehr vor dem Gesetze gerechtfertigt zu halten." Daher rühre, sagt Kant, die Gewissensruhe so vieler Menschen, wenn sie nur den bösen Folgen glücklich entwischten; ja, sie hätten wohl gar die Einbildung von Verdienst, keiner solcher Vergehen sich schuldig zu fühlen, womit sie andere behaftet sähen, während doch das nicht ihr, sondern des Glückes Verdienst sei, sie selbst dagegen nach ihrer Denkungsart wohl fähig seien zu gleichen Lastern. „Diese Unredlichkeit sich selbst (und andern) blauen Dunst vorzumachen, welche die Gründung ächter moralischer Gesinnung in uns abhält, liegt in dem radikalen Bösen der menschlichen Natur, welches den faulen Fleck unserer Gattung ausmacht, der, so lange wir ihn nicht herausbringen, den Keim des Guten hindert, sich .... zu

entwickeln." — „Ein Mitglied des englischen Parlaments stieß in der Hitze die Behauptung aus: ein jeder Mensch hat seinen Preis, für den er sich weggiebt! Wenn dieses wahr ist; wenn es überall keine Tugend giebt, für die nicht ein Grad der Versuchung gefunden werden kann, der vermögend ist, sie zu stürzen; wenn, ob der böse oder der gute Geist uns für seine Partei gewinne, es nur darauf ankommt, wer das Meiste bietet und die prompteste Zahlung leistet; so möchte wohl vom Menschen allgemein wahr sein, was der Apostel sagt: es ist hier kein Unterschied; sie sind allzumal Sünder — es ist Keiner, der Gutes thue (nach dem Geiste des Gesetzes) auch nicht Einer!" p. 38 — 44.

Wir haben nun vorzüglich den zweiten Theil dieses Abschnitts zu besprechen, in welchem über die Beschaffenheit des Bösen nochmals ausführlich geredet ist, mit welcher Ausführung „das Verdammungsurtheil der moralisch richtenden Vernunft" zugleich gegeben. Nach dem früher Gesagten brauchen wir nur darauf hinzudeuten, daß, wenn Kant den Grund des Bösen weder in der Sinnlichkeit noch in einer bösen Vernunft findet, er damit kirchliche Lehre ausspricht. Der Mensch ist weder Thier noch Teufel; er ist die Einheit von Geist und Leib unter dem Begriff einer wahrhaften Persönlichkeit, d. h. mit einer Bestimmung für ein Leben in Gott κατ' ἀλήθειαν, eines Geistseyns, das zum geistlichen Seyn werden kann und soll.

Als sinnlich bestimmt zum Begehren und Bedürfen geschaffen, sind doch dem Menschen die sinnlichen Erregungen selbst ebenso viele Anlässe zum Bewußtseyn seiner Freiheit, ein Leben in Gott zu führen. „Das höhere Leben eines endlichen, sittlichen Geschöpfs wird um so vollkommener, je öfter und vollkommener es Erregungen des weltlichen Selbstgefühls bestimmend und beherrschend in sich aufnimmt." Nitzsch, a. a. O. §. 97.

Mit Recht also sucht Kant nicht in der Materie der Maximen, sondern in ihrer Form den Grund des Bösen. Der Unterschied des Menschen, ob er gut oder böse ist, liegt darin, „welche von beiden (Triebfedern) er zur Bedingung der andern macht." Das ist kirchliche Lehre, daß der Mensch dadurch böse ist, daß er die sittliche Ordnung der Triebfedern umkehrt, jener habitus corruptus, der in einer inordinata dispositio partium animae et corporis besteht. „Böse ist, sagt Nitzsch, wer im Dichten und Trachten, im Thun und Lassen, die göttliche Ordnung, so viel an ihm ist, umkehrt." Hier also stimmt Kant mit der Kirche.

Im Uebrigen aber müssen wir uns zu seinen Expositionen theils explicativ theils restringirend verhalten.

Der Mensch ist weder Thier noch Teufel. Es fragt sich aber, ob er nicht beides werden kann und ob das zeitliche Leben nicht die Entscheidung dazu enthält, indem es den Anfang von beiden latent in sich tragen kann.

Was das Erste betrifft, daß der Mensch Thier werden kann, so wird das damit zusammen hängen ob der Mensch durch ein Leben, das nur dem Bedürfniß und dem Trieb entgegen kommt, das, was von Geist, Vernunft und Selbstbestimmung in ihm ist, als völlig wirkungslos und total gebunden herabsetzen kann, so daß nur eben die Materie nach ihrem Gesetz der Trägheit und der sinnlichen Eigenliebe übrig bliebe.

Dieser Proceß einer Materialisirung der ψυχικοὶ πνεῦμα μὴ ἔχοντες, bei denen die Anlage zur Selbstbestimmung und also auch zum pneumatischen, d. h. geistig=geistlichen Leben, vorhanden war, aber unbenutzt blieb, scheint allerdings schon im zeitlichen Leben bei Vielen so hervortretend, daß der Anfang desselben bereits als begonnen betrachtet werden kann. Es giebt Menschen mit einem solchen Grad von Unvermögen zur Erhebung in die Sphäre höheren Lebens, daß sie nur noch eine Selbstheit im Sinnlichen zu haben scheinen, die den Menschen, der bereits ein bloß seelischer ist, nach und nach zum bloß fleischlichen machen muß. Das Individuum kommt bei diesem Proceß an einem Punkte an, wo es entgeistet werden muß. Damit hat es sich als bewußtes Wesen ausgelebt. Nicht die bösen Pneumatiker, wie neuere Philosophen wollten, sondern die entgeisteten Individuen werden sich ausleben und untergehen. Nur das πνεῦμα ἅγιον giebt die ζωὴ αἰώνιος, die unsterbliche Selbstheit. Aber das πνεῦμα ἅγιον selbst kann nicht gegeben werden, außer dem πνεῦμα = νοῦς. Der ψυχὴ ζῶσα = σάρξ kannn kein πνεῦμα ertheilt werden; sie verharrt im Sinnlichen und sinkt zur Passivität herab. Es erwartet sie der zweite Tod, der θάνατος δεύτερος, nicht als ewiger Strafzustand, sondern als Aufhebung ihrer Persönlichkeit, als φθορά, Röm. 8, 13.

Die uranfängliche Bestimmtheit, Geist zu sein, ist verloren, obwohl immer noch eine gewisse Selbstheit denkbar, die als rein natürliche Selbstheit ohne Kraft, ein vegetirendes Leben hat, seinem Inhalt nach ähnlich, wie es Homer den in der Unterwelt, das alte Testament den im Scheol Weilenden giebt.

Was das Zweite betrifft, daß der Mensch Teufel werden kann, so hängt das davon ab, ob es einen Zustand giebt, in welchem der Mensch das Böse als solches will, wie Richard III.:

„ich bin gewillt, ein Bösewicht zu werden!"

Kant ist hier nicht ganz deutlich, scheint es aber mehr zu verneinen. Er sagt: „der Mensch, selbst der ärgste, thut, in welchen Maximen es auch sei, auf das moralische Gesetz nicht gleichsam rebellischer Weise, mit Aufkündigung des Gehorsams Verzicht. Dieses drängt sich ihm vielmehr unwiderstehlich auf, kraft seiner (des Menschen) moralischer Anlage." Ich sage, Kant ist hier nicht ganz deutlich; denn, wenn sich das Gesetz aufdringen muß, so muß doch eine Aufkündigung des Gehorsams vorhergegangen sein; der Mensch muß rebellischer Weise auf dasselbe Verzicht gethan haben.

Die Kirche lehrt so. Sie begreift das Böse als Widerstreit gegen das Gesetz und sieht hierin Ungehorsam gegen Gott. Die biblischen Bezeichnungen selbst fassen die Sünde von diesem Gesichtspunkte aus auf. Die Sünde gilt als *ἀνομία*, als *παράβασις*, als Widerstreit, als Uebertretung des Gesetzes, sowohl des positiven als des moralischen. Sie gilt weiter, weil das Christenthum das Gesetz nicht anders, denn als Offenbarung des göttlichen Willens ansehen kann, als Ungehorsam gegen Gott. Und hier tritt das Böse als vertieft in seinem Wesen hervor und wird grade, wogegen sich Kant wehrt, als Rebellion betrachtet. Das alte Testament gebraucht hierfür das Wort פֶּשַׁע, dem im neuen Testament *παράπτωμα* entspricht, Röm. 5, 15. 20. Und so erscheint grade die Sünde schon in diesen Bezeichnungen, sowie in dem deutschen Wort Sünde selbst, als Entzweiung des Menschen mit Gott, die freilich sofort als Entzweiung im Menschen selbst empfunden wird. Eben die beiden Grundfactoren des Menschen, seine Sinnlichkeit und seine Vernunft, gerathen in Entzweiung, da er „die Triebfeder der Selbstliebe und ihre Neigungen zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes macht." Erst ist's Abfall, dann Widersetzlichkeit. „Fällt der Geist des Menschen ab von Gott, so fällt die Natur ab vom Geiste; will dieser nicht mehr in freier Hingebung Organ für Gott sein, so weigert sich auch jene ihm als Organ zu dienen." Damit ist die Unterordnung, von der Kant redet, verschoben; nicht die Sinnlichkeit, sondern die Vernunft dient. Diese Zerrüttung ist aber gar nichts anderes, als fortgesetzte Rebellion. Es tritt die Sinnlichkeit, sobald sie im Widerstreite gegen das Gesetz ist, und das ist sie sofort bei erwachendem Bewußtseyn, als ganz selbstständige Macht auf, die ihr eigenes Gesetz hat: *βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσί μου, ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου καὶ αἰχμαλωτίζοντά με τῷ νόμῳ τῆς αμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσί μου.* Röm. 7, 23. Das ist eine Sache, die im Bewußtseyn eines Jeden gegeben ist. Der Mensch erwacht erst mit jenem *ἀντιστρατεύεσθαι* zum sittlichen Bewußtseyn; er vernimmt gar nicht eher die Fordrung seines Gewissens auf Gehorsam und Unterwerfung, als nach Aufkündigung des Gehorsams und nachdem er bereits „rebellischerweise auf das Gesetz Verzicht geleistet."

Das Böse hat schon bedeutend an Zuwachs gewonnen, wenn dieser Streit nicht mehr unmittelbar als „Rebellion" empfunden wird, welches z. B. da geschieht, wo „unter dem Namen von Glückseligkeit die Vernunft die Einheit der Maximen, welche dem moralischen Gesetze eigen ist, dazu braucht um in die Triebfedern der Neigung Einheit zu bringen." Das heißt dann die Rebellion als den geordneten Zustand erklären, wo Wille und Verstand sich entwürdigen zu Organen der sinnlichen Triebe und Begierden zu werden und in diese Gesetz und Zusammenhang zu bringen. „Der

empirische Charakter ist gut, der intelligible aber böse." Man kann immerhin Kant Recht geben, wenn er sagt: „die Böswilligkeit der menschlichen Natur ist also nicht Bosheit .... eine Gesinnung, das Böse als Böses zur Triebfeder in seine Maxime aufzunehmen; denn die ist teuflisch; sondern vielmehr Verkehrtheit des Herzens." Man kann darin Kant recht geben, ja man muß ihm darin recht geben, sobald nur davon die Rede ist, wie der Mensch von Natur ist; wenn aber Kant sagt, selbst „der ärgste thue nicht rebellischer Weise Verzicht auf das moralische Gesetz, so ist der Mensch nicht mehr, wie er von Natur ist, betrachtet, und nun fragt es sich allerdings: kann das Böse im Menschen sich nicht soweit steigern, daß derselbe es als solches will? Kann der Mensch zum Teufel werden?

Die Kirche sagt: Ja! Sie kennt eine Sünde, die nicht vergeben und für die nicht gebetet werden soll, deßhalb, weil es von ihr keine Umkehr in Ewigkeit giebt. 1 Joh. 5, 16. Hebr. 6, 4—6.

Kant geht auch hier wieder um die Sache herum. Er will die Bösartigkeit der menschlichen Natur nicht für Bosheit ansehen, die das Böse als solches in seine Maxime aufnehme, er redet aber gleichwohl von der angeborenen Schuld in der dritten Stufe als von einer vorsätzlichen Schuld, die zu ihrem Charakter eine gewisse Tücke des menschlichen Herzens habe, die sich wegen der eignen guten oder bösen Gesinnung selbst betrüge. Diese Unredlichkeit soll zwar nicht Bosheit aber Nichtswürdigkeit zu heißen verdienen.

Wenn dies Alles von dem der menschlichen Natur angeborenen Bösen gesagt sein soll, so ist es unstreitig zu viel. Diese „Gewissensruhe," die vielmehr Gewissenlosigkeit ist, und die zufrieden ist, „wenn sie nur den bösen Folgen glücklich entwischt," diese vorsätzliche Schuld, Tücke und Unredlichkeit, die sich selbst und andere betrügt, diese Nichtswürdigkeit, die sich „auch äußerlich zur Falschheit und Täuschung Anderer erweitert," das ist schon mehr, als wofür es Kant ausgiebt, mehr, als „der faule Fleck unserer Gattung." Kant macht hier den Menschen von Natur um ein gut Theil schlechter, als er ist; er schiebt ihm einen Grad der Sündhaftigkeit bei, der erst dem Menschen in der gesteigerten Entwickelung des Bösen zukommt. Darum aber, weil er das anfängliche Böse in der menschlichen Natur hier nicht schied von dem entwickelten Bösen in derselben, weil er selbst die Tücke, Heuchelei und Nichtswürdigkeit „den faulen Fleck unserer Gattung" sein ließ, darum konnte er die Entwickelung des Bösen nicht in ihrer Consummation erfassen; er lief Gefahr auch sie mit zum faulen Fleck unserer Gattung zu rechnen, also den Menschen von Natur als Teufel zu bestimmen; weil er den Menschen von Natur zu schlecht sein ließ, tückisch, moralisch-unredlich, nichtswürdig, mußte er die Höhe des Bösen weniger schlecht sein lassen, um nicht

die Menschennatur manichäisch zu bestimmen. Darum sollte selbst „der ärgste" nicht „gleichsam rebellischer Weise" auf das Gesetz Verzicht thun.

Indessen, wenn man jenen Zustand fleischlicher Sicherheit, den status securitatis, bereits so scharf erkannt hat, wie dies bei Kant der Fall ist; wenn man jene Nichtswürdigkeit, jenen status hypocriseos, als die Gesinnung Vieler hinstellt, so fragt es sich doch, muß man nicht noch einen höhern Grad der Sündenentwicklung, muß man nicht die Verstockung im Bösen, die induratio selbst annehmen, und diese Annahme bis zur Möglichkeit einer absoluten Bosheit, bis zur Möglichkeit der Sünde wider den heiligen Geist ausdehnen? Der Zustand der Tücke, wie Kant ihn schildert, wo der Mensch sich seiner Gesinnung wegen nicht beunruhigt, „wenn nur die Handlungen das Böse nicht zur Folge haben, was sie nach ihren Maximen wohl haben könnten," der Zustand der Unredlichkeit, der „sich auch äußerlich zur Falschheit und Täuschung Anderer erweitert," muß er nicht, wenn nicht aus ihm heraus das Gebiet der Erlösung betreten wird, ganz nothwendig zur Verhärtung führen? Es ist ja diese vorsätzliche Schuld Kants, die zu ihrem Charakter den dolus malus hat sich wegen seiner Gesinnungen selbst zu betrügen, schon mehr, wie „eine Capitulation zwischen dem Heiligen und Unheiligen," es ist bereits eine Unempfindlichkeit und Stumpfheit des Gewissens, die zu ihrer Voraussetzung eine beharrliche Nichtachtung desselben gehabt haben muß. Und wenn die Stumpfheit noch nicht eingetreten ist, so ist das nur eine Sache der Zeit, sie zu bewirken. Wir müssen also nach Kants eignen Angaben mehr annehmen, als er angenommen haben will, wir müssen einen Zustand der Verhärtung für möglich halten, wo der Mensch „diutius peccando tandem desiit propositis ad virtutem incitamentis moveri;" *ἀκοῇ ἀκούσετε, καὶ οὐ μὴ συνῆτε, καὶ βλέποντες βλέψετε, καὶ οὐ μὴ ἴδητε* sagt der Herr, Matth. 13, 14.

Es ist offenbar, warum Kant auf solchen Zustand völliger Unempfindlichkeit, entschiedenen und beharrlichen Widerstrebens gegen die Macht der heiligen Wahrheit, einzugehen sich scheute; er wußte von seinem moralischen Standpunkt aus Nichts mehr mit dem Menschen anzufangen, wenn jener Zustand eingetreten war. Er hätte hier das Gebiet der christlichen Eschatologie betreten müssen und das war ihm verschlossen.

Er konnte aber auch deßhalb den Begriff der Verstockung nicht richtig fassen, weil er die Wirksamkeit der Offenbarung zu wenig an sich erfahren. Die Verstockung, der positive Haß gegen das Heilige und Göttliche, ist erst dann ein möglicher Zustand, wenn der Lichtstrahl der Offenbarung den Menschen in irgend einem Moment des Lebens getroffen und erweckt hat, ohne doch zur Wiedergeburt geführt zu haben. Die Offenbarung zeigt hierin grade

ihre absolute Wahrheit und Gültigkeit, daß sie eine durchaus kritische Macht ist. Wo sie in ihrer Reinheit und ursprünglichen Kraft an den Menschen herantritt, da stellt sie das unbedingte Verlangen, daß der Mensch sich für sie erschließe; geschieht das nicht, so ist es eine ebenso unbedingte Folge, daß er sich verschließt oder auch verschlossen wird. Aber nicht, wo sie nicht in dieser Absolutheit erkannt und erfahren wird; da ist vielmehr ein äußerliches Verhältniß zu ihr möglich, was den Zustand der Verstockung ausschließt und den Menschen in einer resistentia naturalis, nicht aber in einer resistentia malitiosa festhält.

Daher wird man begreifen, wie Kant den Zustand der Verstockung nicht erkennen konnte. Die Kirche aber kennt ihn und fordert wegen der Gefahr desselben zur Nüchternheit auf, zum Wachen und Beten.

Es fragt sich, wie ist der Zustand der Verstockung zu erklären?

Wenn Paulus von denen schreibt, welche verstockt wurden, ἐπωρώθησαν, Röm. 11, 7. und welche Gott verhärtet, σκληρύνει, 9, 18., so ist damit nicht gesagt, daß Gott es ist, welcher diesen Zustand hervorbringt, insofern er ja nur an dem Menschen hervorgebracht werden kann, der bereits mit Sünde behaftet ist, sondern die Verstockung ist das „Ergebniß der geschichtlichen Führungen und Veranstaltungen Gottes." J. Müller II, 558. Man kann sagen: die Verstockung wäre nicht gekommen, wenn nicht die Offenbarung gekommen wäre, aber sie selbst ist doch allein die Schuld des Menschen, der sein Herz dem Licht verschlossen hat. Nachdem er sich verschlossen hat, wird er verschlossen. Die Verstockung ist also eine That des Menschen und ein Gericht Gottes zugleich, ein Gericht, was zur Offenbarung von beiden, seiner Gnade und seiner Gerechtigkeit führt.

Es tritt uns hier wieder deutlich entgegen, wie man nur vom Standpunkt der Offenbarung aus die wirkliche Welt richtig begreifen kann. Weil Kant keinen reinen Offenbarungsbegriff hat, hat er auch keinen erschöpfenden Begriff des Bösen in der Welt. Er kann die Verstockung nicht begreifen und darum leugnet er sie oder verzichtet auf sie, trotzdem doch die Erfahrung Menschen zeigt, „welche sich so eingeweiht haben in die Mysterien der Bosheit, daß sie sich zu einer uneigennützigen Liebe zum Bösen erhoben haben." Diese uneigennützige Liebe zum Bösen ist nur ein höherer Grad, zu dem jene Heuchelei, Tücke und Nichtswürdigkei führt, von der Kant redet, und der dann eintreten muß, wenn die Einwirkungen des Evangeliums fruchtlos blieben. Denn das Böse wächst von selbst.

Der Apostel spricht Röm. 9, 22. von Gefäßen des Zorns, bereitet zum Verderben. Ein Blick in die sündige Menschenwelt zeigt, daß es solche Gefäße giebt, sowohl Individuen, als ganze

Massen, Matth. 23, zu denen der Herr das Wort sprechen mußte, V. 33.: „erfüllet auch ihr das Maaß eurer Väter!" Es ist das der pharisäische Geist, jener Geist der Unredlichkeit, der „sich auch äußerlich zur Falschheit und Täuschung anderer erweitert," und der reif gemacht wird zum Gericht. Es ist grade das Auftreten des Heiligen, das ihn reif macht, indem es ihn zu seiner eigenen Offenbarung und vollen Aeußerung anregt. Christus ist das Zeichen, dem widersprochen wird. Durch die Wahrheit wird die Welt genöthigt, ihre Feindschaft wider die Wahrheit zu offenbaren. Die, in welchen der Geist dieser Feindschaft sich centralisirt, sind die Geschöpfe des Zorns, σκεύη ὀργῆς, κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν. Da ihr Widerstreben ihre eigne That ist, so ist auch ihr Verderben ihre eigene That. Ihre Wahl ist ihr Schicksal. Sie sind υἱοὶ ἀπειθείας, Eph. 5, 6., auf welche der Zorn Gottes kommen muß. Die ἀπείθεια ist ein Verhältniß der Selbstthätigkeit; die Gnade zwingt nicht; ἐχθρὸν βία τῷ θεῷ sagt Clemens von Alexandrien. Wir müßten den Freiheitsbegriff, soweit er Selbstbestimmung enthält, zerstören, wollten wir die Möglichkeit einer offenbaren und gewollten Bosheit leugnen.

Aber auch für diesen Zustand ist noch eine Umkehr möglich; sie muß möglich sein, so lange überhaupt noch eine letzte Kraft der Freiheit im Menschen ist. Denn mit ihr ist auch noch ein Keim zum Guten vorhanden. So lange der Mensch noch einen Rest von Freiheit hat, so lange dauert noch seine Geschichte, und so lange seine Geschichte dauert, so lange giebt es kein: zu spät! Derselbe Apostel, der Israel verstockt sein läßt und von seinen abgebrochenen Zweigen redet, giebt ihnen die Verheißung, daß sie wieder eingepropft werden sollen auf den edlen Stamm, „wenn sie nicht im Unglauben verharren." Röm. 11, 23. Dieses ἐὰν μὴ ἐπιμείνωσι τῇ ἀπιστίᾳ, ist die Bedingung, deren Erfüllung allen Verstockten noch frei steht.

Aber allerdings ist bereits in dem geschilderten Verhältniß des im Bösen festgehaltenen Menschen die Stufe erreicht, von wo aus ein Höhepunkt der Bosheit, eine absolute Bosheit denkbar wird und der Mensch den Charakter des Teufels annimmt. Es ist das dann das schließliche Beharren in der Bosheit, ἐπιμείνειν τῇ ἀπιστίᾳ (καὶ ἀπειθείᾳ). Wie die Pharisäer das Bild derer sind, welche auf jener Stufe der Verstockung stehen, so sind sie es auch, für die jener Höhepunkt der Bosheit möglich wird; und darum sind sie es weiter, die der Herr vor jener Sünde warnt, welche nicht vergeben werden wird, weder in dieser noch in der zukünftigen Welt. Matth. 12, 31 ff.

Wir sind hiermit bei der Sünde wider den heiligen Geist angekommen, die einzige, die nicht vergeben werden wird, weil sie nicht vergeben werden kann. Sie kann nicht vergeben werden, weil der Mensch, der in ihr stehet, zum unversöhnten und

unversöhnbaren Lästerer geworden ist. Es ist der citirten Stelle, Matth. 12, 31 ff. in den letzten Decennien eine bedeutende sowohl exegetische, als dogmatisch-philosophische Arbeit zu Theil geworden von so ausgezeichneten Männern, wie de Wette, Schaff, Tholuck, Grashof, Gurlitt, Nitzsch, Müller; und mit Recht. Die Auffassung der Sünde wider den h. Geist giebt den Prüfstein von der Auffassung, die Jemand über das Böse überhaupt hat.

Wir können hier die Sache nur kurz berühren, indem wir auf die ausführliche Behandlung derselben bei Müller a. a. O. II, 568 ff., bei Nitzsch, a. a. O. 300 ff., auf die anregende, neue Gesichtspunkte stellende Abhandlung von Gurlitt, theol. Stud. u. Krit. 1834 H. 3. besonders hinweisen.

Es ist wohl als exegetisch ausgemacht zu betrachten, daß das individuelle Faktum, welches Veranlassung gab zu dem Ausspruche des Herrn und welches von Seiten der Pharisäer darin bestand, das Wirken Christi als ein Wirken des Teufels auszusagen, nicht selbst als die Sünde wider den h. Geist bezeichnet werden soll. Aber diese Aussage ließ den hohen Grad von Haß und Feindschaft wahrnehmen, der sich ihrer Seelen bemächtigt hatte, ein Haß, der, selbst wenn ein Lichtstrahl wahrer Erkenntniß vom Wirken des Herrn sie traf, ihre Herzen dem Eindringen des Lichts mehr verschloß, als öffnete. Auf diesen ihren verhärteten Herzenszustand weisen die Worte hin V. 25: *εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς τὰς ἐνθυμήσεις αὐτῶν.* Die altprotestantischen Dogmatiker, welche die Pharisäer bereits selbst als in der Sünde wider den h. Geist stehend annahmen, setzten die Hypothese, daß die Pharisäer sich vorher im Gnadenstande befunden. Die neuere Auslegung will das verwerfen. Indeß, obschon die Worte nur als Warnung zu nehmen sind, muß man doch einen gewissen Befund der Pharisäer im Gnadenstande annehmen. Es kann ja Niemand den h. Geist lästern, der nicht vorher von ihm berührt gewesen; auch wäre die Warnung vor dieser Sünde überflüssig, weil unverständlich, wenn sie nicht dem zu Theil wird, der bereits eine Erfahrung des h. Geistes in seinem ethisch-intellektuellen Leben gemacht hat; es muß sowohl ein *φωτισθῆναι* als ein *γεύσασθαι τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου*, ein *μέτοχον γενηθῆναι πνεύματος ἁγίου*, Hebr. 6, 4., im Bewußtseyn vorhanden gewesen sein, soll die Warnung nicht unverständlich, also unnütz sein. Für die Pharisäer war die Möglichkeit diese Erfahrung gemacht zu haben schon dadurch gegeben, daß sie unter diese *γευσαμένους* gehören konnten. Die Wirklichkeit einer theilweisen Erfahrung sagt der Herr selbst von ihnen aus von V. 43. an bei Matth. 12. Auf diese Worte hat die Exegese nicht hingewiesen; zur Erklärung der Stelle sind sie aber durchaus nothwendig. Sie werden an dieselben Personen gerichtet, an welche die Warnung gerichtet ist; sie müssen also einen Bezug zu dem ganzen Vorgange haben. Es waren diese Pharisäer solche, denen

die Erkenntniß wohl zugeleuchtet hatte, daß der Herr ἐν πνεύματι θεοῦ wirke und daß das Reich Gottes durch dies sein Wirken im h. Geist zu ihnen gekommen sei. V. 28. Mit dieser Erkenntniß des h. Geistes im Herrn, die doch eine theilweise Erweckung enthält, eine angeregte Liebe und Freude zum Gottesreich, war die Möglichkeit der Wiedergeburt gegeben; das Gleichniß sagt: der unsaubere Geist war ausgefahren, das Haus war feierlich gekehrt und geschmückt; aber er kam wieder mit sieben andern Geistern, ärger, denn er, und mit demselbigen Menschen ward es ärger, denn es vorhin war. οὕτως ἔσται καὶ τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ πονηρᾷ V. 45. Die γενεὰ πονηρά sind die Pharisäer. Dieses Gleichniß, das gar nicht assimilirbar ist, außer für einen Herzenszustand, der eine wenigstens momentane Erleuchtung und Bewegung zum Guten hin erfahren, giebt die geeignete Beleuchtung für die Beurtheilung der Pharisäer.

Die kirchliche Definition von der Sünde wider den h. Geist enthält folgende Momente: malitiosa abnegatio veritatis divinae evidenter agnitae et in conscientia approbatae, hostilis impugnatio, horrenda blasphematio et omnium mediorum salutis obstinata et finaliter perseverans rejectio. Was die Pharisäer in der obigen Stelle betrifft, so müssen wir bei ihnen das agnoscere sowohl als das in conscientia approbare veritatem voraussetzen; ihre Beschuldigung Christi als des Teufels war bereits eine malitiosa abnegatio, die auf eine hostilis impugnatio auszugehen anfing; aber noch war es nur eine Rede wider des Menschen Sohn, erläßlich, wie Christus sagt. Indeß „das Bedürfniß vor dem Aeußersten gewarnt zu werden ist allerdings eingetreten.“ Nitzsch, a. a. O. p. 303. Es ist die Warnung Christi, daß die abnegatio und impugnatio nicht mehr werde, keine horrenda blasphematio, keine obstinata et finaliter perseverans rejectio. Das Nichtwollen des Guten und damit das Nichtwollen des Heiles war bereits da; auch diese Pharisäer sind von denen, da es heißt: οὐκ ἠθελήσατε, Luc. 13, 34.; aber das beharrliche Verwerfen des Heils und seine integrirende Ergänzung, das beharrliche Wollen des Bösen ist noch nicht da. Kommt dies, so kommt auch die Sünde wider den heiligen Geist. „Der heiße Brand geht in den kalten über.“ Der Mensch verschließt sich den Rückzug zu Gott. Der Satan zieht ein. Damit ist der Mensch ein Teufel geworden, wie Judas Ischarioth. „Habe ich nicht eurer zwölf erwählet und eurer Einer ist ein Teufel?“

Setzen wir mit Kant die freie Selbstbestimmung des Menschen, so müssen wir die Möglichkeit einer Entwicklung im Bösen annehmen, die beharrlich bis zu Ende verläuft; ja, da die Sünde wider den h. Geist nicht Eine unter andern Sünden ist, sondern die auch finaliter unüberwundene Tendenz des Bösen auf ihrem Höhepunkte, so muß die sündliche Entwicklung, gleichgültig

in welcher Richtung sie sich äußert, in ihrer Consequenz überall zur Lästerung des h. Geistes werden. Damit verliert der Mensch zugleich die Freiheit, das Vermögen sich zum Guten zu bestimmen; die Rückkehr zu Gott ist verschlossen; denn die sittliche Natur ist zerstört, soweit, daß das Böse grundsätzlich als das allein Rechte, Tüchtige, Freie, das Gute dagegen als das Nichtseyn-sollende, als das Untüchtige, Unfreie dargestellt wird. „Die Sünde wider den h. Geist ist die frechste Sophistik," wie der Teufel selbst der frechste Sophist ist.

Es ist nur Ein Mensch in der Geschichte, von dem wir gewiß wissen, daß das Böse in ihm an einer Gränze angekommen war, wo es aufhörte, menschlich zu sein, „das verlorene Kind." Es ist aber gewiß, daß die Möglichkeit soweit zu kommen auch für andere Individuen gegeben ist. Die Gnade zwingt nicht. Soll die menschliche Freiheit nicht geleugnet und nicht eine bloß magische Einwirkung Gottes an Stelle der Bekehrung gesetzt werden, soll sich das Böse nicht auch auf dem Wege eines Naturprocesses zum Guten wenden können, womit wir den Begriff des Sittlichen zerstören würden, soll das nicht sein, so bleibt der Begriff des beharrlichen Wollens im Bösen, also eine Consummation des Bösen, und damit die Möglichkeit, daß der Mensch Teufel wird. Mit dieser Möglichkeit, die nicht geleugnet werden kann, ist denn die Basis gegeben für die Diabologie und für den Theil der Ethik und Dogmatik, der vom Endgericht handelt. Es zeigt nämlich diese Möglichkeit eines äußersten Bösen, daß hier, in diesem zeitlichen Leben der Ort der Entscheidung ist für die, zu denen die Offenbarung der vollendeten Wahrheit gekommen und denen sie als solche zugeleuchtet. Denn erst mit der Offenbarung der absoluten Wahrheit ist die Bedingung gegeben für die Offenbarung der absoluten Lüge, mit der Offenbarung reinster Heiligkeit die Bedingung für die schlechthinniger Bosheit, mit der Christokratie die Offenbarung der Satanokratie. Die reale Möglichkeit eines absoluten Bösen spricht, was für die überaus schwierige Lehre vom Endgericht von entscheidender Bedeutung ist, gegen eine unbedingte Apokatastasis Aller, ebenso als sie für die Thatsächlichkeit der Satanokratie spricht, die in der natürlichen Menschheit sich zu behaupten und Gestalt zu gewinnen sucht; ipsa mundi historia ostendit, quanta sit potentia regni Diaboli. . . . . Habet Diabolus irretitos sapientes et justos coram mundo, ist mit Melanchthon A. C. I, 49 zu sagen.

Für den Zustand des natürlichen Menschen ist darum selber natürlich, was Kant sagt, p. 43., daß es „überall keine Tugend giebt, für die nicht ein Grad der Versuchung gefunden werden kann, der vermögend ist, sie zu stürzen;" daß, „ob der böse oder der gute Geist uns für seine Partei gewinne, es nur darauf ankommt, wer das Meiste bietet und die prompteste Zahlung leistet."

Es scheint unserm Philosophen hier, wo er vom bösen Geist und seiner Partei spricht, wenn es nicht bloße Worte sein sollen, ein annäherndes Verständniß „vom bösen Geist“ aufgegangen zu sein. Das böse Prinzip kann zuletzt nicht anders denn als Wille gedacht werden, also als Persönlichkeit die zu gewinnen es die Möglichkeit auch im Menschen hat. Die entelechische Form, die der Pantheist seinem Gott zuschreibt, hat in Wahrheit der Teufel. Er ist und wird, auch in der Menschheit.

Darin aber hat Kant Unrecht, daß er das Walten des bösen Geistes allgemein als ein Fatum ansieht. Für den natürlichen Menschen ist der Teufel ein Fatum; er steht unter dem fatalen Verhängniß desselben; den geschichtlichen Beweis geben noch heutzutage alle nicht christlichen Völker. Aber daß der Mensch, der Christus hat kennen lernen, ein natürlicher bleibe, das ist kein Fatum, sondern sein Wille. Für den wiedergeborenen Menschen dient der böse Geist nur zur Verherrlichung, insofern er die Gläubigen zur Wachsamkeit ruft und im göttlichen Geist stärkt. Für das Gottesreich, nicht für die Welt, ist er das bewegende, negative Princip, „ein Theil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft.“

Wir haben noch nicht den ersten Theil dieses Abschnittes besprochen. Aber es versteht sich von selbst, daß wir von Seiten der Kirche sowohl über das, was Kant über das Böse im Naturstande, sowie über das im Culturstande aussagt, Nichts zu widersprechen haben. Wenn Kant bei ganzen Massen derer, die im Naturstande leben, das verzehrende Feuer für die wildesten Begierden zeigt, oder wenn wir, wo das nicht der Fall ist, bei diesen Geschlechtern nur ein „stillstehendes, bloß naturgeschichtliches Daseyn“ finden, dem jedes Princip der Entwicklung fehlt, so kann man dagegen bei ganzen Massen derer im Culturzustande „eine ungeheure Masse der Sündhaftigkeit“ finden, wie sie der Apostel im 1. Capitel an die Römer schildert. Darum beweist nichts mehr das Verderben der menschlichen Natur, als grade die Betrachtung des Natur- und des Culturstandes, und mit Kant sagen wir: es ist nicht „durch menschliche Kräfte zu tilgen, ... gleichwohl aber muß es zu überwiegen möglich sein.“ Longe enim imbecillior est humana natura, quam ut suis viribus diobolo resistere possit, qui habet captivos omnes, qui non sunt liberati per fidem. A. C. III, 17. Aber: εἰς τοῦτο ἐφανερώθη ὁ υἱός τοῦ θεοῦ, ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῖ διαβόλου. 1 Joh. 3, 8.

Also der Mensch ist von Natur böse. Woher ist nun dieses ursprüngliche Böse, und was ist es in seinem Ursprunge, πόθεν καὶ ποῖον? Können wir beide Fragen beantworten, so haben wir den vollkommenen Begriff des Bösen, das, was Aristoteles nennt das τί ἦν εἶναι. Beides zu beantworten schickt sich der folgende Abschnitt an.

IV.

Vom Ursprunge des Bösen in der menschlichen Natur.

Vorerst weist Kant noch einmal bestimmt darauf hin, daß dieser Ursprung nicht in der Zeit zu suchen ist, weil er „nicht als von irgend einem vorhergehenden Zustande abgeleitet werden kann.“ Freilich, die einzelne böse Handlung, wenn wir sie als Begebenheit in der Welt betrachten, hat ihre Natursache, die Zeitursache ist und in einem vorhergehenden Zustande gründet. Aber das Moralisch-Böse ist nicht als bloße Naturwirkung zu betrachten; soweit es moralisch bös ist, ist es frei, und soweit es frei ist, hat es seinen letzten Bestimmungsgrund nicht in der Zeit; „von den freien Handlungen als solchen den Zeitursprung zu suchen, ist also ein Widerspruch, mithin auch von der moralischen Beschaffenheit des Menschen, soferne sie als zufällig betrachtet wird.“ Zufällig heißt hier im Sinne Kants soviel als: frei, und drückt den Gegensatz von Naturwirkungen aus, die mit starrer Nothwendigkeit erfolgen. Wir haben hier auf das: als solchen, und: sofern zu achten; denn es zeigt ganz richtig an, daß jede einzelne böse Handlung sowohl als die moralische Beschaffenheit des Menschen auch noch anders als von Seiten ihres Ursprungs aus Freiheit, ihres „Vernunftursprungs,“ daß sie auch von Seiten ihres Zeitursprungs, also als Naturwirkung zu betrachten.

Wegen dieses Ursprungs aus Freiheit, meint Kant nun weiter, sei es unter allen Vorstellungsarten von der Verbreitung und Fortsetzung des Bösen durch alle Glieder unserer Gattung und in allen Zeugungen die unschicklichste, es sich als durch Anerbung von den ersten Eltern auf uns gekommen vorzustellen.

Diese Ansicht Kants, die scheinbar aus dem bisherigen Gange unserer Untersuchung folgt, bedarf sehr der Limitation. Allerdings, soviel steht fest, wenn es sich um den Ursprung des Bösen handelt, so hat man nach dem Vernunftursprung zu fragen, d. h. nach einem außerzeitlichen Ursprung, der nicht im empirischen Menschen zu suchen, sondern im intelligiblen. Für den kann von Anerbung keine Rede sein. Wenn aber Kant von der Verbreitung und Fortsetzung des Moralisch-Bösen „durch alle Glieder unserer Gattung und in allen Zeugungen“ redet, so redet er von dem Bösen des empirischen Menschen, und hier gestaltet sich die Sache anders.

Insofern nämlich im empirischen Menschen der intelligible zur Erscheinung kommt, hat allerdings auch der empirische Mensch ein Böses, dessen Ursprung man nicht als durch Anerbung denken kann, sondern als aus Freiheitsgesetzen ihm eignend; aber, was wohl zu merken ist, dieses Böse aus Freiheitsgesetzen kann

nur auf den intelligiblen Menschen, der im empirischen Menschen Phänomenon wird, bezogen werden. Insofern der Mensch aber Produkt seiner Gattung, also Gezeugtes ist, hat er ein Böses, was nur als durch Anerbung zu bezeichnen ist. Durch die ganze Reihe der Glieder, von einem Gezeugten aufs andere, geht das Böse, welches sich bereis im ersten Gliede abgelagert und zu fester Gestalt gebracht hat. Man mag noch so sehr gegen die Anerbung des Bösen streiten, die Wirklichkeit geht über alle diese Worte hinweg. Sie zeigt einen organischen Zusammenhang der Geschlechtsentwicklung auch im Bösen, der sich im Individuum abprägt.

Substantiell ist das angeerbte Böse mit dem Bösen aus Freiheitsgesetzen nicht verschieden, weil das actuelle Böse des ersten Gliedes, das der Grund ist alles angeerbten Bösen, nicht anders zu denken ist, als wie als Folge eines Bösen aus Freiheitsgesetzen, so daß also alles Böse zuletzt als Wirkung ein und derselben Ursache auftritt.

Aber der Richtung nach unterscheidet sich das Böse der Anerbung in den verschiedenen Familien, Geschlechtern, Stämmen, Völkern und Raçen. Es wiederholt da jedes Individuum einen bestimmten Typus, der der Totalität der Familie, des Stammes ꝛc. angehört und der nicht anders zu erklären ist, als durch die Willensbestimmung der die Familie, den Stamm ꝛc. anfangenden und begründenden Persönlichkeit. Denn auch hier ist der Anfang das Wichtigste. Er ist es, welcher den hauptsächlichsten Einfluß auf die gesammte Entwicklung des Totalorganismus ausübt und welcher eine ethische Naturbasis für jedes folgende Individuum abgiebt. Darum hat jedes Individuum außer der eigenen Selbstbestimmung, die es sich im intelligiblen Zustand gegeben, eine Prädetermination, die es sich nicht gegeben, sondern im organischen Zusammenhang der Geschlechtsentwickelung erhalten hat.

Das ist es, was die Lehre der Kirche von der Erbsünde Wahres und Richtiges hat. Man muß aber die nothwendige Grenze ziehen zwischen Erbe und Selbstbestimmung, weil man sonst, nur das Böse durch Anerbung ins Auge fassend, zum manichäischen Satz geführt wird und die Zurechnung aufgeben muß. Man könnte zwar meinen, es sei die Zurechnung auch aufzugeben bei der Selbstbestimmung zum Bösen, insofern ja diese Selbstbestimmung im intelligiblen Seyn vor sich gegangen, also eine Prädetermination doch vorhanden sei für den empirischen Menschen. Diese Betrachtung zeigt aber nur, daß man nicht berechtigt ist, das erscheinende Leben willkührlich von seinem intelligiblen Leben zu lösen. Grade Kantische Philosophie erlaubt das nicht und darin ist sie ächte Philosophie, freilich nicht für pelagianisches Denken gemacht, sondern im Geiste Plato's und des Christenthums grün-

dend. Wenn man es der göttlichen Gerechtigkeit gemäß findet, daß dieses zeitliche Leben seine Folgen zu tragen hat in einem nach ihm kommenden, wie will man es nicht derselben göttlichen Gerechtigkeit gemäßfinden, daß das intelligible Leben seine Folgen mit sich führt im erscheinenden? Dann ist allerdings der Mensch prädeterminirt, doch nur, *indem er sich selbst prädeterminirt hat.*

Es ist also nicht der Prädeterminismus des decretum absolutum, dem man, sobald man das Böse des Menschen *nur* als Erbsünde faßt, nicht ausweichen kann; er ist es auch nicht, wenn wir darauf sehen, daß ja einmal das Christenthum sich als Gabe der Erlösung zur Freiheit anbietet, Joh. 8, 32. 36. Röm. 8, 21., und sodann, daß ein Residuum ursprünglichen Lebens und eine Kraft des Guten dem Menschen geblieben, immerdar noch mächtig, die Freiheit der Gotteskinder zu ergreifen und stark genug für Wiedergewinnung einstiger Herrlichkeit. *Für den Christen als solchen* giebt es überhaupt keine Prädetermination mehr, sondern lauter Freiheit, ἐὰν ὁ υἱὸς ὑμᾶς ἐλευθερώσῃ, ὄντως ἐλεύθεροι ἔσεσθε. Joh. 8, 36. ὑμεῖς γὰρ ἐπ' ἐλευθερίᾳ ἐκλήθητε, ἀδελφοί· μόνον μὴ τὴν ἐλευθερίαν εἰς ἀφορμὴν τῇ σαρκὶ, ἀλλὰ διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις. Die Prädetermination gilt nur dem *natürlichen* Menschen, der unter dem Fatum steht, das er sich selbst gegeben. *Aber die Freiheit der Gnade vernichtet das Fatum.* Wenn wir also sagen, daß der Mensch prädeterminirt sei, so ist das auf den *natürlichen* Menschen bezogen, *natürlich* im weitesten Umfange genommen, in welchem es die Heiden auch unter den Christen trifft. Er ist prädeterminirt, indem er sich selbst prädeterminirt hat, und *darum trifft ihn die Zurechnung.* Nur bei der Selbstbestimmung zum Bösen im intelligiblen Leben ist die Zurechnung zu bejahen. Wäre das Böse *bloß* Erbsünde, so wäre sie zu verneinen. Dann hätte Kant recht. Und weil er Beides, das Böse aus Freiheitsgesetzen und das Böse aus Anerbung nicht unterschied, dagegen doch die Zurechnung nm jeden Preis halten wollte, darum erklärte er sich gegen das Böse aus Anerbung überhaupt.

Viel richtiger aber lehrt die Kirche, die beides statuirt, eine Erbsünde *und* eine Zurechnung. Freilich ist nicht die Zurechnung der Erbsünde zu lehren, worin das kirchliche Dogma zu berichtigen, sondern der selbsteigenen Sünde, auf die die Bibel entschieden weist, auch wenn sie keinen Namen für den Begriff der Eigensünde im Unterschiede von der Erbsünde und keine ausdrückliche Belehrung über die Sache hat, was dem praktischen Charakter des Evangeliums auch nicht entsprechen würde. Aber mit Recht sagt Nitzsch a. a. O. p. 217., daß das Evangelium das stärkste Zeugniß von der ursprünglichen Freiheit des Menschen sei sowohl in der beharrlichen Zurechnung der Sündhaftigkeit und Sünde, als in der beständigen Forderung: thut Buße und glaubet dem Evan-

gelio. Das Evangelium tritt an den Menschen heran, nicht indem es ihm eine erste Wahl zwischen gut und böse anbietet, sondern mit dem Angebot der Erlösung von den Folgen verkehrter Entscheidung, die es als eine bereits getroffene voraussetzt, damit einen Zustand des Menschen voraussetzend, da die Entscheidung noch in seiner Wahl stand, und um deren willen er verantwortlicher Urheber seiner Sünde ist und bleibt. „Es wendet sich überall an das Schuldbewußtseyn des Menschen als unverleugbare Thatsache seines innern Lebens, und überläßt es ruhig der weiteren Entwicklung des christlichen Denkens, sich die nothwendige Voraussetzung des Schuldbewußtseyns klar zu machen.“ J. Müller, a. a. O. p. 19. Diese Voraussetzung ist aber die verkehrte Selbstentscheidung, die freie Wahl des Bösen.

Was dem Menschen dagegen angeerbt ist, das ist der Typus der Sünde, wie er sich in den vorangegangenen Gliedern gestaltet und der die eigenthümlich ethisch-empirische Naturbasis bildet, in die der empirische Mensch sich hineingestellt findet, eine Naturbestimmtheit, die allerdings einen bedeutenden Einfluß auf die individuelle Bestimmtheit bei jedem hat, insofern sie die Richtung bestimmt, in welcher die Sünde der Selbstbestimmung auftritt, derselben ihr bestimmtes Gepräge aufdrückt, sie individualisirt und wiederum zur dienenden Basis für die kommenden Individuen macht. Somit sondert sich die Sünde, die im Vernunfturspringe gründet, in der Sünde ab, die Erbsünde ist, um, zwar nach demselben überkommenen Typus, eine neue, eigenthümliche Gestalt des Bösen zu erzeugen, die wiederum zur natürlichen Sündenbasis für neue Individuen dient. Vorzüglich ist es das, was wir Temperament nennen, worin sich, soweit es ungesund ist, der sündhaft bestimmte Typus des Totalorganismus, zu dem das Individuum gehört, abgelagert hat, und was nach seiner sündigen Bestimmtheit die Grundlage bildet für die Verwirklichung des persönlich individuellen Bösen. Das Temperament ist es, welches die Disposition hergiebt für die verschiedenen Arten, in welchen sich das persönliche Böse ergeht und die Richtung anzeigt, nach welcher es ausläuft. „Die Betrachtung der Temperamente hängt genau zusammen mit der Lehre von der Erbsünde,“ sagt Martensen, p. 208. a. a. O.

Weil aber so die Erbsünde etwas Ueberkommenes, eine hereditas per universitatem ist, in der der successor die rechtliche Persönlichkeit des Erblassers fortsetzt, obschon er physisch und metaphysisch eine neue Person bildet, so kann man allerdings auch hier von einer gewissen Zurechnung reden, insoweit als die Antretung einer mit Schulden belasteten Erbschaft auch diese Schulden zu übernehmen hat. Die Erbsünde hat also eine gewisse Zurechnung, nämlich die Uebernahme der Folgen, die die Sünde der Vorfahren mit sich führt; „ich, der Herr dein Gott,

bin ein eifriger Gott, der die Sünde der Väter heimsucht an den Kindern bis ins dritte und vierte Glied;" und weil hier auch es doch immer Sünde ist, obschon Sünde der Väter, die in den Kindern gesühnt wird, so ist man berechtigt von Erbsünde zu reden, obschon man eben so berechtigt ist von Seite der Erben aus, anstatt Erbsünde, Erbübel, Erbkrankheit, Erbschuld zu sagen, wie ja auch die kirchliche Lehre beides, Erbübel und Erbschuld, anstatt Erbsünde setzt, z. B. Form. Conc. de pecc. or. I, 9. 10.: primo, quod hoc hereditarium malum sit culpa seu reatus, quo fit, ut omnes propter inobedientiam Adae et Hevae in odio apud Deum et natura filii irae simus; .... deinde, quod sit per omnia totalis carentia, defectus seu privatio concreatae in Paradiso justitiae originalis, seu imaginis Dei, ad quam homo initio .... creatus fuerat; quod sit etiam loco imaginis Dei amissae intima, pessima, profundissima corruptio totius naturae et omnium virium imprimis vero superiorum et principalinm animae facultatum, in mente, intellectu, corde et voluntate; oder wie Melanchthon gradezu in der Augustana II, 2, die Erbsünde morbus seu vitium originis nennt, ihr auch im Wesentlichen denselben Inhalt in der Apologie zuertheilt, welchen die Formula Conc. ihr giebt.

Dennoch sagten wir oben, das kirchliche Dogma sei zu berichtigen, darum, weil es die Erbsünde, Erbschuld, als Quelle der Gesammtsünde, Gesammtschuld des Menschen setzt und deßhalb die Sünde aus Freiheitsgesetzen im Grunde negiren muß. So läuft das kirchliche Dogma, indem es den Begriff der Erbsünde übertreibt, Gefahr, den Begriff der Eigensünde herabzusetzen, hiermit die Zurechnungsfähigkeit des Menschen herabsetzend. Wenn alles das, was die Formula Conc. als Inhalt und Ausfluß der Erbsünde angiebt und wovon wir so eben die Hauptsache citirten, wirklich dies ist, was bleibt da noch Eigensünde? Die Formula Conc. hat diese überaus schwierige Lehre fixiren wollen und festsetzen: quidnam hoc (peccatum originale) proprie et revera sit, de pecc. or. I, 1., sie hat es aber nicht vermocht und keine Lehre wird es vermögen, die nicht mit der Erbsünde die Eigensünde zu verbinden weiß. Diese Verbindung ist nicht anders zu gewinnen, als wenn man für die Eigensünde den Vernunfturſprung findet. Ihr einen Zeiturſprung geben, heißt sie mit unbedingter Nothwendigkeit auf die Erbsünde zurück datiren. Dann aber möge man zusehen, wie man einem absoluten Praedeterminismus entgehe. Man nimmt mit der alleinigen Behauptung der Erbsünde die Eigensünde; man nimmt aber auch die personbildende Kraft des Guten, das residuum des Ebenbildes Gottes, davon die Eigensünde nur das abgewendete Angesicht ist.

Hier ist die hohe Bedeutung der Kantischen Philosophie, dem Bösen einen Vernunfturſprung gegeben zu haben, durch den es

möglich wird, Erbsünde und Eigensünde zu vereinigen, wie sie die Bibel und das Leben als vereinigt zeigt und wie es die Kirche in ihrem Dogma nicht minder zeigen soll. Man hat bereits in der alten Dogmatik eine Unterscheidung, die als Ausgangspunkt für eine Reform der Lehre dienen kann. Es ist die Unterscheidung von peccatum originale originans, womit man die erste Sünde, und peccatum originale originatum, womit man die Erbsünde bezeichnet. Nur hilft diese Unterscheidung für eine Berichtigung der Zurechnungstheorie deßhalb nicht viel, weil sie die erste Sünde auf den ersten Menschen beschränkt, in welcher Beschränkung sie total aufgehoben ist in der Erbsünde. Soll die kirchliche Lehre einen Schritt vorwärts thun, so muß sie durch Kant regenerirt werden in der Aufnahme eines Sündenfalls, einer ersten Sünde für jeden Einzelnen, sowie umgekehrt Kant completirt werden muß durch die kirchliche Lehre der Erbsünde. Die Erbsünde ist mehr eine servitus, also eine privatio; die Eigensünde ist in ihrem Ursprunge nur voluntas oder electio, also eine positio und Beides ist corruptio, als natura corrumpens und corrupta. Wenn Melanchthon das Eine, die servitus, als Prädikat der Erbsünde verwirft, das Andre in der concupiscentia setzt, A. C. I, 4 ff., so ist in Wahrheit Beides zu setzen, und die Möglichkeit dazu bietet Kants Lehre von dem Vernunfturspringe des Bösen.

Wenn in dem angeerbten Bösen mehr die Richtung angegeben wird, in welcher das Eigenböse sich zu bewegen unternimmt, es also mehr als inclinatio ad carnalia erscheint, so wird das Eigenböse, was der Mensch in sich trägt, vorzüglich die fons peccatorum actualium sein und den Grad bestimmen, in welchem das angeerbte Böse auftritt. Reine Grenzlinien der Wirkung beider zu ziehen, geht allerdings nicht; man muß es mit dem Mehr abmachen, weil auch in der Erbsünde noch die Eigensünde der Voreltern latent wirkt, also auch für den Grad, wenn schon als Minimum, mitbestimmend ist bei dem Auftreten der Sünde in den Nachkommen; und weil andrerseits auch die erste Sünde jedes Individuums auf ein bestimmtes Object gegangen sein muß, also bereits eine eigenthümliche Richtung genommen hat, die mitbestimmend sein kann für diejenige Richtung, nach welcher sich die peccata actualia derselben Person im erscheinenden Leben bewegen, z. B. ob sie mehr Sünden sind im geistigen oder mehr im fleischlichen Gebiet. Aber im Allgemeinen wird man den Grad der auftretenden Sünde auf die erste Sünde des Individuums, auf seinen Sündenfall zurück zu datiren haben, die Richtung dagegen auf die Erbsünde. Wäre blos Erbsünde von Natur, man könnte nicht begreifen, woher der ungeheure Gradunterschied in den Individuen ein und derselben Familie, desselben Geschlechts und Stammes, der sich so sehr zeigt, daß neben dem Halbgott das Ungeheuer steht. Dieser Unterschied gehört der Eigenthümlichkeit

des Einzelnen an, läßt sich durch keine Tradition, durch keine Erziehung, durch keine Umgebung erklären, durch Nichts, als nur durch die Eigenbeschaffenheit der Person selbst, und zwar als Etwas, was nicht in sie hineingekommen, sondern was sie mitgebracht hat. Das Böse ist da der Person als etwas ganz Abnormes, Unbegreifliches eingefleischt, wie die Zähne Richards III. die er mit auf die Welt brachte.

Und man sage nicht, daß in dieser Lehre von der Erbsünde und der Eigensünde ein Dualismus statuirt werde, den die Einheit der Person nicht vertrage. Wenn irgend wie eine innerlich zusammenfassende Verbindung gefunden werden kann für die Antinomien: Freiheit und Nothwendigkeit, Selbstbestimmung und Determination, so ist es nur nach dieser Lehre, darum, weil substantiell das angeerbte Böse mit dem Bösen aus Freiheitsgesetzen gar nicht verschieden ist; beides ist zuletzt und von Anfang an Wirkung aus ein und demselben Grunde, aus derselben Region stammend. Das ist eine Sache von großer Wichtigkeit. Welche Lehre die Erbsünde und die Eigensünde nicht aus Ein und demselben letzten Ursprunge zu erklären weiß (und die Theorien von der Sünde wissen das bis jetzt nicht), der kommt in ein schlimmes Dilemma bei der Betrachtung der Erlösung. Entweder er ist geneigt, durch die Erlösung vornehmlich die Erbsünde vernichten zu lassen und, um die Eigensünde nicht gradezu als undurchdringbar von den Kräften der Erlösung stehen zu lassen, sie so sehr abzuschwächen und so wenig das Auge auf sie zu richten, als wäre sie Nichts Wesentliches und verschwände von selbst mit der Erbsünde, wie die altprotestantischen Dogmatiker meist die Sache ansehen; oder er ist geneigt durch die Erlösung bloß die Eigensünde aufheben zu lassen, und weil er sich dieser nur bei den einzelnen peccatis actualibus bewußt wird, die Macht der Sünde auch als Eigensünde so sehr zu extenuiren, daß er die Erlösung mehr dazu angethan sein läßt, bei diesen einzelnen Akten ihre Kraft zu zeigen und die einzelnen Sünden unwirksam zu machen, wie die Katholiken thun; oder endlich, daß er die Erlösung als Lehre wirken läßt die Sünden zu vermeiden, womit aber die Sünde nicht getroffen wird, wie die Rationalisten stipuliren. Wie steht die Sache nach unsrer Lehre?

Soll überhaupt ernstlich von Erlösung die Rede sein, so läßt sich diese nur als neues Leben denken. Das neue Leben kann aber nur in dem personbildenden Element gepflanzt werden, in dem innerlichen Kern des Individuums, der das Individuelle im Individuum, den Geist im Geiste bildet. Mit andern Worten: die Erlösung kann ihren Anknüpfungspunkt und ihren Eingang nur nehmen bei dem Individuum nach seinem Vernunfturſprunge und darum kann sie nur wirken, wenn sie die Sünde nach ihrem Vernunfturſprunge trifft.

Da die Erbsünde aber substantiell dasselbe ist, wie die Eigensünde und neben dieser einhergeht, wie der Schatten neben seiner Gestalt, so wird sie mit Vernichtung der Eigensünde zugleich selbst vernichtet. Der böse Schatten schwindet, sobald die böse Gestalt schwindet.

Das ist ja eben die unvergleichlich hohe Bedeutung des paulinischen Lehrbegriffs der Rechtfertigung durch den Glauben, daß er die Erlösung auf den innern Kern des Menschen zielen und die Sünde in ihrem innersten Leben treffen läßt, wo der alte Adam getödtet wird. Man soll nicht Paulus verantwortlich machen für eine einseitige Erbsündentheorie. Er hat freilich die Sünde auf den Anfänger des Geschlechts zurückgeführt und die Erbsündentheorie begründet; aber nicht die einseitige und falsche; denn er hat ebenso und viel stärker die Eigensünde getroffen, und in diesem zweiten Punkt sind die Meisten derer, die dem Apostel im ersten huldigen, ihm nicht gefolgt. Es ist die außerordentlich große That des Protestantismus den paulinischen Lehrbegriff wieder geltend gemacht zu haben; er hat ihn aber nicht rein herausgestellt und seine Kraft nicht vollkommen erprobt, weil er in dem Evangelium vorzugsweise die erlösende Macht von der Erbsünde sah. Nicht mit der Erbsünde wird die Eigensünde zu Nichte, sondern umgekehrt. Der böse Schatten schwindet, wo die böse Gestalt schwindet. Mit der Lehre von der Erbsünde kann man wohl das katholische Dogma der guten Werken stürzen, weil doch die Sünde bei dieser Lehre in ihrer Macht und Kraft aufgestellt wird. Aber diese Lehre zeigt doch die Sünde nur in ihrer starren Macht und wie sie Fatum ist. Die Eigensünde ist viel zu raffinirt, um sich vor einem Fatum zu beugen und zu bessern. Für die Bekehrung des innern Menschen, die doch das Christenthum allein will, richtet man mit der Erbsündenlehre gar nichts aus. Der Mensch beugt sich dem Evangelium nur, wenn es seine Eigensünde getroffen hat. Wir machen nochmals auch hier wieder darauf aufmerksam, daß die Kirche nur darum kein Fatum lehrt, weil sie die Erbsünde zu vernichten eine Macht hat; diese Macht aber nur darum und dann hat, wenn sie die Erlösungskraft in den innern Kern des Menschen, in seine persönlichste Eigenheit, wo die Sünde selber sitzt, einziehen und Raum gewinnen zu lassen vermag. Die evangelische Kirche hat noch eine große Zukunft, indem sie noch eine große Aufgabe hat, weil sie die Kraft, die sie nur erst wie einen an falscher Stelle eingesetzten Hebel erprobt hat, gegen die richtige Stelle zu richten vermag. Die ganze Zeit kommt ihr entgegen. Alles ringt nach Geltendmachung der Persönlichkeit. Findet dieses Ringen nicht seinen religiösen Grund, so wird es in eine ungeheure Barbarei auslaufen. Wenn aber das Evangelium die Persönlichkeit bei ihrer Sünde faßt, bei ihrer eignen Sünde; wenn, was Kant den Denkern so klar aus-

einander gelegt hat, daß es in der Hauptsache kein Widersprechen giebt, dasselbe die Kirche der Gemeinde ins Gewissen zu schieben versteht, dann ist der große Zukunftstag der evangelischen Kirche angebrochen. Wo die Kirche regenerirend auf den innern Menschen gewirkt hat, da hat sie es **trotz** ihres Systems gethan. Persönlichkeiten wie Augustin und Luther und Melanchthon und Calvin haben die Eigensünde erfahren und in ihrem Gewissen gemeint, wo sie im Munde die Erbsünde hatten. Man glaube aber nicht, daß, wenn nur das Rechte gemeint werde, es auf das Wort nicht ankomme. Den gemeinen Verstand stößt das Wort vor den Kopf, und wo der Kopf nicht vorangeht, da will das Herz nicht folgen. Mit der Zeit thut die rechte Lehre auch dem rechten Glauben Noth; und diese Zeit tritt dann ein, wenn, was geglaubt werden soll, auch begriffen werden will. Es giebt eine Zeit, die da spricht: credo, ut intelligam; es giebt aber auch eine andere, die da spricht: intelligam, ut credam. Wer dann das intelligere versagt, oder versagen muß, der versagt sicher auch das credere.

Wie die Regeneration der Kirchenlehre durch die Kantische Lehre vom Vernunfturspung des Bösen, und umgekehrt die Kantische Lehre regenerirt durch den richtigen Erbsündenbegriff allein im Stande ist, das intelligent-ethische Verlangen unserer Zeit zu befriedigen, so ist sie es auch allein, die sich mit den exact naturwissenschaftlichen Resultaten, insonderheit mit der speculativen Naturphilosophie, die seit Schellings Auftreten nicht wieder aus deutschen Landen wird zu bannen sein, so auseinander zu setzen im Stande ist, daß die Kirche keinen Schaden nimmt, und der Glaube nicht „mit den Barbaren zu gehen“ braucht, wie man ihm von einer wissenschaftlich ziemlich roh oder auch phantastisch arbeitenden Partei so gern zum Vorwurf macht. Dennoch, die Kirche muß auch gegenüber den exacten Wissenschaften darauf sehen, daß sie keinen Schaden nimmt.

Man weiß, mit welchen natur- und sprachwissenschaftlichen Schwierigkeiten die Lehre der Abstammung von Einem ersten Menschenpaare, und mit welchen anderen speculativ wissenschaftlichen Schwierigkeiten die Lehre von dem vollkommenen Stande dieses ersten Menschenpaares zu kämpfen hat. — Was die Frage nach der Abstammung betrifft, so liegt die Erkenntniß zwar auch für die Naturwissenschaft und Naturphilosophie außerhalb der Bedingungen der gegenwärtigen Erfahrung. Allein dadurch gewinnt das theologische Dogma von Einem Menschenpaare nicht an Festigkeit; denn auch dem Berichterstatter der Genesis lag sie außerhalb dieser Bedingungen. Und soll es zuletzt für die Lösung der Frage auf die allgemeine Grundanschauung von der Bestimmung des Menschen und von seinen Verhältnissen zu Welt und Gott ankommen, wie neuere Dogmatiker, z. B. Martensen, es wollen, so ist das ein so allgemeiner

Kanon, daß man daraus auch Nichts Sicheres gewinnt. Diese allgemeine Grundanschauung kann bei den Einzelnen weit differiren und sie können trotzdem in der Annahme jenes Berichts von Einem Paare wohl übereinstimmen; sie brauchen dagegen nicht in dieser Annahme übereinzustimmen und ihre Grundanschauung in der Bestimmung des Menschen kann doch dieselbe sein. — Wenn nun aber auch die Frage nach der Abstammung außerhalb der Bedingungen der gegenwärtigen Erfahrung liegt, so muß es doch erlaubt sein, Wahrscheinlichkeit gegen Wahrscheinlichkeit zu stellen; und da braucht man nun keineswegs zu den Okenschen Meerschlammphysiologen noch zu dem Vogt-Büchnerschen Affenableitungs- und Gehirnwägungsvereine zu gehören, noch braucht man von der neuen Auflage dieses rohen naturwissenschaftlichen Jargons, die bei den Engländern in der Darwin-Lyell-Huxleyschen Hypothese einer direkten Abstammung vom Gorilla mit wahrhaft fanatischem Glauben auftritt und bei uns vorzüglich unter jüngeren Aerzten, Zoologen und Physiologen, die wenig vertraut mit tieferem Denken sind, fleißig Adepten wirbt, ich sage, man braucht von alle dem nicht mehr zu halten, als von dem Streite um des Kaisers Bart, ja man kann recht gut den Menschen als ursprünglich gottebenbildliches Geschöpf betrachten, das, wie höherem Daseyn entsprossen, so zu höherem Daseyn berufen ist, und man darf darum dennoch das Menschengeschlecht von mehreren von einander unabhängigen Punkten und Paaren entstehen lassen. Für eine Anzahl von einander unabhängiger Ausgangspunkte spricht der bestimmte Raçenunterschied und macht sie wenigstens wahrscheinlicher, als das Gegentheil. Man findet zwar eine geistige Einheit des menschlichen Gesammtorganismus, und will diese nur durch eine natürliche Einheit bedingt finden; die geistige Einheit kommt aber auf die allgemeine Sündhaftigkeit hinaus, d. h. daß ein Jeder sündhaft bestimmt ist. Im Uebrigen ist mehr geistige Verschiedenheit. Die theologische Lehre von der Erbsünde, die in dieser die allgemeine Sündhaftigkeit allein sieht, hat nun freilich guten Grund, die Abstammung von Einem Paare festzuhalten. Sie kann sonst die Erbsünde nicht erklären als die allgemeine Sünde. Aber wir? Ich will nicht sagen: umgekehrt! Die große Bildsamkeit der Anfänge des Menschengeschlechts, wie man sie wohl zugeben kann, ließe zuletzt auch bei der Abstammung von Einem Paare den Raçenunterschied und damit auch eine gewisse Verschiedenheit des Bösen in ihm erklärbar werden; aber nicht leichter, sondern schwerer als unsere Lehre vom Bösen, wo das Böse schon mit dem Gradunterschied in die Welt tritt, wo sich auch eben damit der Unterschied der Individuen und der von bestimmten Individuen abstammenden Raçen in der moralischen sowohl als in der physischen Welt viel primitiver setzt, als bei der Lehre von der großen Bildsamkeit und Empfänglichkeit der ersten Generationen. Und

zugegeben, es spräche die Kantische Lehre nicht mehr für die eine als für die andre Abstammungstheorie; aber sie erlaubt die eine wie die andre; damit ist gewonnen, daß sie die naturwissenschaftlichen Untersuchungen ruhig ihrem eigenen Gange überlassen kann, in der Gewißheit, daß die Naturwissenschaft nicht die Gegnerin der Religionswissenschaft für immer werden kann.

Diese Gewißheit hat die kirchliche Lehre von der Erbsünde nicht. Sie muß an der Abstammung von Einem Paare halten.

Ebenso geht es mit der Lehre vom vollkommenen Stande der ersten Menschen. Wie plagen sich doch da die besten Köpfe ab, um im ersten Augenblick zu affirmiren, was sie im andern negiren, eine Vollkommenheit, eine sanctitas, justitia concreata und einen intellectus illuminatus bald zu behaupten, bald nicht zu behaupten; im letzteren Falle aber wieder keine bloße Anlage zu setzen, sondern im ersten Menschen einen Anfang zum wahren Leben zu finden, und wiederum diesen Anfang so reichlich auszustatten, daß man nicht sieht, was dieser Ausstattung noch an der Vollkommenheit des gottmenschlichen Lebens fehlt. — Aber wir wollen die verschiedenen Nüancirungen auf zwei letzte Ansichten zurückführen: die der ausgebildeten Vollkommenheit und die der anfangenden. Was gewinnt man bei der einen oder der andern? Die altprotestantischen Dogmatiker, wie Hollaz, hielten sich an die ausgebildete Vollkommenheit: lux et perfectio habitualis intellectus, homini integro concreata, ad cognoscendum Deum, se ipsum et creaturas, tanta fuit, quantam post lapsum nemo in his terris sibi comparare potest. Soll diese Vollkommenheit Geistes und Körpers bereits im zeitlichen Leben vorhanden gewesen sein beim ersten Menschen und durch den zeitlichen Sündenfall verschwunden, so begreift man nicht, wie die Fortsetzung des Sündenfalles in der Zeit nicht eine steigende Erniedrigung der geistigen und körperlichen Beschaffenheit mit sich führt; man begreift nicht, was doch thatsächlich vorkommt, daß der intellectus, soweit er bloße ratio und mens ist, bei zunehmender Sünde gleichwohl sich vervollkommnen kann und daß oft eine edle Körperbeschaffenheit mit einer satanischen Seele verbunden ist; kurz, man begreift nicht, wie der tiefere Fall im heiligen Leben nicht auch jetzt noch einen Fall des kosmisch-vernünftigen Lebens nach sich zieht, da er ihn doch beim ersten Menschen nach sich gezogen haben soll. Anstatt dessen sehen wir, daß das kosmisch-vernünftige Lebensprincip der Menschheit wirklich in aufsteigender Linie sich entwickelt, eine Sache, welche diejenigen, die zwischen dem ethisch-religiösen und kosmisch-vernünftigen Element nicht zu scheiden verstehen, zu dem Glauben verleitet, die Menschheit werde besser; sie wird aber da, wo jene ein Besserwerden sehen, nur gescheider, was ihr für dies Leben Alles, zum ewigen Leben gar Nichts hilft.

Hält sich das altprotestantische Dogma mehr an die ausgebildete Vollkommenheit der ersten Menschen, so hält sich das neuprotestantische mehr an die anfangende, d. h. an die Unschuld, die sie als gute Unmittelbarkeit, als unbewußt seliges Leben im Guten und Wahren erklärt. Das Heilige soll da nur unter der Form des „gefühlten Gewissens" vorhanden sein. Allein grade bei der Unschuld, der ja, so lange sie Unschuld ist, die bewußte Willensentscheidung fehlt, die also Nichts hat von der superbia oder impatientia, wodurch nach den alten Kirchenvätern der Wille vorgreift dem gottgegebenen Leben, grade bei dieser Bestimmung vermag man den Sündenfall nicht zu begreifen, der doch eine Selbstbestimmung gegen dieses Gewissen ist, das in Gott sich selig fühlt. Es setzt die Selbstbestimmung zur Sünde, worin doch das Böse formell besteht, einen hohen Intellectus, ein cognoscere Deum, se ipsum et creaturas und einen energischen Willen zur Entscheidung voraus, der der anfangenden Vollkommenheit, der Unschuld, dem Menschen, der Kind ist nach dem Geist, doch wahrlich nicht beigelegt werden kann. Die neuprotestantischen Dogmatiker sind noch weniger auf guter Spur als die alten. Die alten hatten Recht, dem Menschen vor dem Falle eine Vollkommenheit des Intellects, des Willens und des Triebes zuzusprechen; sie begriffen, daß überhaupt nur von einem „Falle" die Rede sein kann, wo ein höherer Stand vorausgeht, nicht bei der indifferent gleichen Linie der Unschuld. Aus der Unschuld giebt es keinen Fall. Sie hatten nur mit dem Verlegen des Falles in die Zeit selbst nicht Recht, weil, soweit geschichtliche Erkenntniß reicht, das kosmisch-geistige Leben nach Vorwärts aufsteigt, was nicht sein könnte, wenn der Sündenfall zeitlich wäre. Wir haben aber keinen andern Maßstab der Beurtheilung für diese Sache, als die geschichtliche Erkenntniß. Von Rechtswegen muß man die ganze humane Entwicklung leugnen, soweit sie weltlich ist, oder muß ihr alle Berechtigung absprechen, muß sie als Sünde selbst betrachten, Wissenschaft und Kunst zum Greuel machen, wenn der Sündenfall zeitlich ist; denn der Intellectus und der Wille, soweit er Strebkraft jenes ist, müssen mitgefallen sein, d. h. verkehrt wirken. Ganz anders, wenn der Sündenfall einem intelligiblen Seyn angehört. Dann bildet den Kern der Persönlichkeit ihre ethische Natur, die gefallen ist, die dem Menschen als solche, als sündige, in die Erscheinung folgt, die ihn nie verläßt, die Psyche, die ihre verlorene Welt sucht. Dagegen der Intellectus sammt seiner Strebkraft, der das seelische Princip des Leibes ist, hat die Möglichkeit, so lange Zeit ist, zu steigen und vorwärts zu streben, auch wenn die ewige Psyche im Menschen in den tiefsten Tiefen gebannt liegt. Das Seelisch-Leibliche am Menschen ist das pro creatum an ihm, die Gestalt, die der Psyche von Gott gegeben, theils zum Strafort, theils zum Erlösungs-

boden. Der Intellectus bekümmert sich nicht um die Psyche, wenn diese nicht die Macht aus sich gewinnt, sich um ihn zu bekümmern. Dann kann sie ihn und seinen Willen in ihren Dienst nehmen zur eignen Erlösung und zur Verklärung des Seelenleibes zugleich. Aber der Intellectus für sich erlöst den pneumatischen Menschen, die Psyche, nie.

Wir kennen also einen vollkommenen Stand; wir sind genöthigt, ein Paradies zu denken; wir sehen es darum im Glauben, wie die Kirche, hinter uns und vor uns; wir nehmen kein bloß kreatürliches Leben für das Anfangsleben des Menschen in seinem wahren Anfang, der ewig ist; aber wir nehmen auch kein doketisches Daseyn der heiligen Existenz für das Anfangsleben in der Zeit. Sondern für den erscheinenden Menschen giebt es eine Entwicklung vom choischen zum psychischen und vom psychischen zum pneumatischen, als Stufen der sich entwickelnden Menschheit. Das ist apostolische Lehre, 1 Cor. 15, 46 ff. und ausdrücklich ist der erste zeitliche Mensch dem Apostel ein ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός, der gebildet war εἰς ψυχὴν ζῶσαν, V. 45. 47., der also eine Entwicklung anfing von unten auf, zeitlich keine Vollkommenheit aufzuweisen im Stande seyend. Wir wissen recht gut, daß in diese Lehre des Apostels noch eine andere Anschauung vom ἄνθρωπος χοϊκός mit einspielt, die in der Antistrophe zum ἄνθρωπος ἐπουράνιος begründet ist. Beide repräsentiren auch „die beiden einander entgegengesetzten Seiten des menschlichen Wesens, die im (einzelnen) Menschen (auch jetzt noch) zur Einheit verbunden sind.“ Baur, Paulus p. 606 ff. Aber, daß der Apostel überhaupt in der ersten Periode des menschlichen Lebens den ἄνθρωπος χοϊκός setzt und auch ihn für sich zum Träger einer geschichtlichen Periode macht und zwar der untergeordneten, ersten, zeigt doch, daß er eine Entwicklung der Menschheit von unten auf statuirt, freilich mit einer Psyche, fähig die Stufe pneumatischen Lebens zu erklimmen.

Das ist es, worin wir uns, bei mancher Uebereinstimmung mit den Resultaten der neueren Naturwissenschaft, fundamental unterscheiden. Wir geben, gegenüber einer simultanen Schöpfung, eine zeitliche Abfolge des Werdens und eine stufenweise vorschreitende Steigerung der Schöpfungsgestalten zu. Es widerspricht das keineswegs dem biblischen Berichte der Genesis, der im Großen und Allgemeinen die Anschauung einer Epigenesis, einer allmählich aufsteigenden Reihenfolge der Gestalten aus uranfänglich gestaltlosem Zustande des Urstoffs enthält. Wir behaupten mit Weiße, daß wir diese Anschauung von einer Succession im Werden der Schöpfung „nirgends in so klaren, schlichten, lautern Zügen, mit so hellem und innigen Bewußtseyn des geistigen Urquells, welchem dieser Werdefluß zuletzt entströmt, ausgesprochen finden,“ als im Mosaischen Schöpfungsbericht. Aber eine Epigenesis im Sinne der neuern naturwissenschaftlichen Theorie, eine Evolution der Art, die,

wie z. B. Huxley annimmt, eine unmittelbare Verwandtschaft und einen genealogischen Urzusammenhang mit dem Affen aufstellt, können wir schon aus ethisch-metaphysischen Gründen nicht zugeben. Mit vielen trefflichen und besonnenen Männern der Naturwissenschaften halten wir dafür, daß auch der naturwissenschaftliche Grund der jetzigen geologisch-paläontologischen Forschung, die den reinen und vollen Materialismus proklamirt, sehr locker und luftig ist, obschon mit volltönender, kecker und hochtrabender Zuversicht vorgetragen; was aber die Kirche und ihre Wissenschaft betrifft, so hat sie eine uneinnehmbare Burg gegen alle naturwissenschaftlichen Angriffe in dem locus vom intelligiblen Charakter mit Allem, was dazu gehört, eine Lehre, die ihren letzten Ausgang im Logosbegriff findet.

Von diesem Standpunkt aus haben wir nun gar keinen Grund gegen eine speculative Naturphilosophie polemisch zu verfahren, wie sie etwa Carl Snell in seinem hypothesenreichen Buche: „die Schöpfung des Menschen" vertritt. Man mag immerhin dafür halten, für den zeitlichen Urstand der Voreltern auf die Periode der Saurier zurückgehen zu müssen, man mag die natürliche Schöpfung des Menschen stufenweise fortgehen lassen, bis sie sich zum vollendeten Naturideal gestaltet hat; man mag, nachdem das Naturideal in den Griechen erreicht ist, auf einen neuen Schöpfungstag warten, da bereits „mit der Forderung einen neuen Menschen anzuziehn, die größte aller Schöpfungsrevolutionen in die Welt getreten ist;" man mag in dem Gottmenschen „als dem höchsten zur vollendeten Erscheinung gekommenen Naturleben" den sehen, „der nicht in sich sein Wesen und Ziel findet, sondern der sich wieder als verschlossenen, zukunftschwangern Keim, als den Embryo einer Geisterwelt empfindet und nach jener Region die schwellenden Sprossen seines jungen Lebens sendet;" man mag das Alles! Vieles berührt uns von unserm Standpunkt aus nicht, und Manches gefällt uns; für das immer in höheren Formen erscheinende Leben sucht es eine Erklärung zu gewinnen, die freilich ebensowenig als die theologische Schöpfungstheorie auf erfahrungsmäßigem Wege gefunden; der Hinweis aber auf „die aufsteigende Stufenleiter, die der Mensch auf seiner langen Wanderung durchmacht," oder auf die verschiedenen Entwicklungsperioden des menschheitlichen Organismus, begünstigt die theologische Lehre von der fortgesetzten Schöpferthätigkeit und der neuen Entwicklung zu höherem Leben, wie es in der Auferstehung des Herrn thatsächlich bereits gegeben ist. Damit will ich keineswegs gesagt haben, daß Herr Hofrath Snell und andere ihm ähnliche Logiker diese Consequenz ziehen würden, die direkt auf die Auferstehung führt, da sie vielmehr, um nicht etwa an dem „Sclavensinn" der Theologen zu participiren, lieber mit dem großen „Künstler" Renan von heiligen Augenblicken reden möchten, „wo die Leidenschaft einer Wahnsinnigen, d'une hallucinée, der Welt einen

auferstandenen Gott giebt.“ In der heutigen Naturphilosophie spielen Hallucinationen eine große Rolle.

Im Uebrigen ist die Naturphilosophie überhaupt nicht reich begabt für die Lösung der ethisch-sittlichen Fragen. Es fehlt ihr, wie schon bemerkt, der Vernunftursprung des Menschen. Darum aber ist sie gegen uns ohnmächtig. Denn gegen den Vernunfturſprung des Menschen, gegen seinen intelligiblen Charakter und sein präexistentes Leben, hat sie kein Recht zu sprechen, weil sie sich nicht mit den Phänomenen beschäftigt, die jenes präexistente Leben postuliren. Das Phänomen des Bösen, das schwierigste für das Denken, umgehen die Herren. Sie thun auch Recht daran; denn durch die empirische Forschung läßt sich's nicht lösen. Darum hat aber auch die speculative Theologie nicht soviel bei der Naturphilosophie zu holen, als man ihr zuraunen will. Für die specifisch ethischen Fragen kann sie gar Nichts gewinnen; sie ist da ganz auf ihr eigenes Gebiet gewiesen; und für die Betrachtung der Entwicklung des menschlichen Organismus hat sie bis jetzt mehr Gelegenheit gehabt, ihre Sätze durch Naturforschung bestätigt als begründet zu sehen. Wir sagen noch einmal: wenn die Naturphilosophie mit neuen Schöpfungstagen sich viel zu Gute thut, mit neuen Entwicklungsperioden, mit der Neugestaltung der Organismen, „die vorher in Form eines Innern vorhanden gewesen,“ und dergl., wobei man nur freilich nicht die andre Behauptung ebenderselben Naturphilosophie von ewigen Naturgesetzen begreift, sondern meinen sollte, es müsse Eins oder das Andre weichen, entweder die Neugestaltungen von Organismen oder die ewigen Naturgesetze — aber, wenn die Naturphilosophie sich auf diese Entwicklungsperioden 2c. viel zu Gute thut, so kann die Theologie, abgesehen von der Handhabe, die sie in der möglichen Erklärung der sechs Schöpfungstage als Schöpfungsperioden hat, wovon wir, wenn mehr darin gefunden werden soll, als die Vorstellung einer zeitlichen Abfolge des Werdens, einer Allmählichkeit des Hervortretens der Schöpfungswerke, nicht sonderlich viel halten, — die Theologie kann, wie sie es thut, auf die Neuschöpfung und Geschichte des ἄνθρωπος ἐπουράνιος bis zur Himmelfarth hinweisen und braucht dabei diese Schöpfung des himmlischen Menschen wie alle Schöpfung nicht durch blinde Kraft, durch Darwins „unbewußte Züchtung“ zu erklären, jenen monströsen Wunderbegriff derer, die doch Nichts vom Wunder hören wollen; sondern sie läßt sie hervorgehen durch heilige Weisheit geschaffen, ein Wunderbegriff, der Sinn hat und den Geist zur Anbetung weckt. Was die speculative Theologie wirklich Gutes von der empirischen Forschung und der Naturphilosophie lernen kann, das gehört nur in ihre Außenwerke und zu ihrer Vertheidigung. Sie wird aber gut thun, wenn sie das lernt, damit sie den Herren auch auf ihrem eigenen Terrain mensurgerecht wird. Sonst denken manche sehr leicht wiegende Geister in der That, der Geist werde in ihren

Retorten gebraut, und dünken sich hoch erhaben über alle Theologie, während sie doch mit ihrem einseitig befangenen anatomisch-physiologischen Wissen, sobald sie die Welt der Empirie verlassen, die rohesten Denker sind. Das gilt besonders von den Engländern und den deutschen commis voyageurs der Firma Darwin 2c., bei denen der Gorilla und das Hirngewicht Alles entscheidet; das Forschen hört bei ihnen grade da auf, wo das Denken beginnt. Eine unparteiische Prüfung, wie sie ernste Anatomen und Morphologen, z. B. Bischoff und Carus treiben, ist bei diesen Affenphysiologen nicht zu finden.

Wenn wir also den Ursprung des Bösen in der menschlichen Natur suchen wollen, so können wir dies nicht anders, als daß wir ihn nicht in der Zeit suchen, sondern im intelligiblen Seyn, wie Kant es ausdrückt, in einem Vernunfturspringe. Das Böse hat Vernunfturſprung.

Damit ist aber keineswegs der Begriff der Erbsünde unvereinbar, nur daß diese eine ἁμαρτία νεκρὰ wäre ohne die eigne Sünde, die aus Vernunfturſprung. Auch sind wir damit noch nicht weiter gekommen, als daß wir das Gebiet kennen gelernt haben, wo der Ursprung des Bösen zu suchen ist. Das Böse selbst in seinem Ursprung zu bestimmen, also seine innern Momente und damit seine innere Möglichkeit, das ποῖον, zu zeigen, und zum andern, das aufzuweisen, was „zur Ausübung derselben (der innern Möglichkeit) hinzukommen muß," also das Faktum, aus dem das Böse seine Entstehung herleitet, das πόθεν, ist noch Sache der weiteren Betrachtung. — Thun wir das Erste, das ursprüngliche Böse in seiner innern Möglichkeit aufzuweisen, so bestimmen wir es materiell; thun wir und können wir auch das Zweite thun, das πόθεν zu zeigen, so erklären wir das Böse und begreifen seine Genesis.

Um das erste zu thun, also die innern Momente des Bösen zu bestimmen, will Kant nicht den Hang zum Bösen selbst betrachten, sondern das wirkliche Böse gegebener Handlungen, also die einzelne Thatsünde. Haben wir das wirkliche Böse gegebener Handlungen nach seinen innern Momenten, nach „seiner innern Möglichkeit" begriffen, so sind es dieselben Momente, nach denen wir den Hang, und da dieser eben angeboren, da er das Böse aus Vernunfturſprung ist, es sind dieselben Momente, nach denen wir das Böse aus Vernunfturſprung zu bestimmen vermögen.

Dieser Kanon, den Kant hier aufstellt, den Hang in seinen innern Momenten nach den innern Momenten der Einzelnsünde, „des wirklich Bösen gegebener Handlungen" zu bestimmen, ist darum der richtige, weil wir uns das wirkliche Böse gegebener Handlungen gar nicht anders denken können, als das in jedem einzelnen Fall wiederholte erste Böse; wir können jenem keine andere Natur zutheilen, als diesem; wenigstens müssen die Momente, die im ersten Bösen vorkommen, sich wiederholen in jedem

folgenden Bösen, wenn auch in diesem folgenden Bösen die Erbsünde ein Accidenz bildet, was aber für die Bestimmung der innern Momente des Bösen darum nicht berücksichtigt zu werden braucht, weil es qualitativ gar nicht von seiner Substanz verschieden ist.

Es fragt sich also, was zeigt die einzelne böse Handlung für innere Momente?

Kant sagt: sie muß, „wenn man den Vernunfturſprung derselben sucht, so betrachtet werden, als ob der Mensch unmittelbar aus dem Stande der Unschuld in sie getreten wäre. Denn wie auch sein voriges Verhalten gewesen sein mag und welcherlei auch die auf ihn einfließenden Natururſachen sein mögen, ingleichen, ob sie in oder außer ihm anzutreffen sind, so ist seine Handlung doch frei und durch keine dieser Ursachen bestimmt, kann also und muß immer als ein ursprünglicher Gebrauch seiner Willkühr beurtheilt werden. Er sollte sie unterlassen haben, in welchen Zeitumständen und Verbindungen er auch immer gewesen sein mag; denn durch keine Ursache in der Welt kann er aufhören ein freihandelndes Wesen zu sein." Wenn Jemand, meint Kant, bis zu einer unmittelbar bevorstehenden freien Handlung auch noch so böse gewesen wäre, bis zur Gewohnheit als andrer Natur, so wäre doch nicht allein seine Pflicht gewesen, besser zu sein, sondern es sei auch jetzt noch seine Pflicht, sich zu bessern; „er muß es also auch können." Thue er es nicht, so sei er der Zurechnung im Augenblick der Handlung ebenso fähig und unterworfen, als ob er aus dem Stande der Unschuld zum Bösen übergeschritten wäre. — Nach diesen Momenten, die jede Einzelsünde aufweise, soll nun der Hang bestimmt werden, d. i., „der subjective, allgemeine Grund der Aufnehmung einer Uebertretung in unsere Maximen," also das ursprüngliche Böse in der menschlichen Natur. p. 46. 47.

Was sind nun diese Momente, die wir in dem Gesagten haben? Einmal, daß die Sünde ein Heraustreten ist aus einem sündlosen Zustande; dann, daß sie ein freies Heraustreten ist; mit andern Worten und beide Momente zusammengefaßt: „ein ursprünglicher Gebrauch der Willkühr" durch den aus einem sündlosen Zustande herausgetreten wird. Das ist das Richtige in der Kantischen Erörterung. Im Uebrigen ist sie in Vielem zu berichtigen.

Kant sagt also, eine jede böse Handlung muß so betrachtet werden, „als ob der Mensch unmittelbar aus dem Stande der Unschuld in sie gerathen wäre." Heißt das: der Mensch geräth bei jeder bösen Handlung in dieselbe unmittelbar aus dem Stande der Unschuld heraus? Gewiß nicht. Das: „als ob er gerathen wäre," ist hier gar sehr als bloße Vorstellung festzuhalten. Was thut Kant? Er fährt in der Erörterung fort, als ob er wirklich die Behauptung aufgestellt hätte, die er nicht aufgestellt hat und

die auch der ganzen bisherigen Erörterung schnurstracks widersprechen würde, die Behauptung nämlich, in jede böse Handlung fällt der Mensch unmittelbar aus dem Stande der Unschuld. Er schreibt: „wie auch sein voriges Verhalten gewesen sein möge ..... so ist seine Handlung doch frei.“ Wenn das wahr wäre, so hätte Kant sich jedes Wort, was er bisher gesagt hat, ersparen können. Es ist aber so wenig wahr, daß es nicht einmal zu der eben vorausgegangenen Vorstellung paßt, die den Gedanken verlangt, nicht: „wie auch sein voriges Verhalten gewesen sein mag, so ist seine Handlung doch frei,“ sondern: so muß sie doch so betrachtet werden, *als ob* sie frei, *als ob* sie ein ursprünglicher Gebrauch seiner Willkühr wäre.

Woher kommt nun dieser arge Bruch in der Kantischen Gedankenkette? Offenbar aus der im abstracten Verstande ungelöst liegenden Antinomie: der Mensch ist *frei*; denn das Böse wird ihm zugerechnet; der Mensch ist *unfrei*; denn das Böse ist ihm angeboren. Der Ausdruck für diese Antinomie ist das *Sollen*. Sollen ist freie Unfreiheit und unfreie Freiheit. Aus dem Sollen nicht herauskommen, heißt darum, aus dem Widerspruch nicht herauskommen.

Und so ist Kant aus dem Widerspruche nicht herausgekommen. Das *höchste* Produkt seiner ethisch-speculativen Forschung ist die Aufstellung der Antinomien; es wäre schlimm, wenn diese nicht sich lösen ließen und der Mensch gleichwie ein Fangball bald von der einen Antinomie zu der andern, bald umgekehrt, geworfen würde. Aber Kant hat sie nicht gelöst. Auch nicht, wie er wollte, durch seine *Postulate*. Denn *eine Lösung durch Postulate ist nur eine neue Aufgabe*. So ist das Postulat des Glaubens an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit in der That bei Kant wieder ein neues Sollen, wobei der Mensch ewig auf dem unfruchtbaren Boden des starren Gesetzes bleibt. Hier sieht man recht augenfällig, wie sich ohne das Evangelium, welches das neue Leben der fides justificans verkündet, gar kein Schritt aus dem Gewirr heraustʰun läßt. Die Antinomie ist das verhäkeltste Gewirr von allen. Sie verhäkelt dem Philosophen auch die vorliegende Erörterung. Kant sagt p. 46.: „Durch keine Ursache in der Welt kann er (der Mensch) aufhören, ein freihandelndes Wesen zu sein.“ Er muß aber gleich hinzusetzen: mit Recht sage man: „dem Menschen werden auch die, aus seinen ehemaligen, freien, aber gesetzwidrigen Handlungen entspringenden *Folgen* zugerechnet,“ d. h. doch wohl, auch das, wo er nicht frei handelte. Aber was ist das? Ist es nicht überhaupt alles Einzelnböse, die Gesammtheit der bösen Handlungen? Also, der Mensch hört nicht auf, ein freihandelndes Wesen zu sein, und er ist nie ein freihandelndes Wesen. Das ist die Antinomie. Wie ist aus ihr herauszukommen? Offenbar nicht durch ein Herumdrehen derselben, wie Kant es thut. Gleichwohl legte sich für

Kant die Lösung nahe genug; und zwar in dem Zurechnungsgedanken.

Also: die Folgen werden dem Menschen auch zugerechnet. Warum? „Weil schon in der geständlich freien Handlung, die ihre (der Folgen) Ursache war, hinreichender Grund der Zurechnung vorhanden ist.“ Was ist diese geständlich freie Handlung? Doch wohl das ursprüngliche Böse, das Böse nach Vernunfturssprung, da daher der Hang gekommen, der für alle peccata das peccatum in potentia ist. Das also ist die geständlich freie Handlung. Warum wird nun diese selbst noch in ihren unfreien Folgen bestraft? Offenbar, weil sie den unrechten Gebrauch von der Freiheit machte, den sie nicht zu machen brauchte; offenbar, weil das Subject der Freiheit das Böse *wollte*. Im Gebrauche der *wahren* Freiheit kann es also nicht liegen, das Böse zu wollen. Damit haben wir den richtigen Begriff der *wahren Freiheit*, der uns, wie wir bald sehen werden, auch aus der Antinomie heraushilft. *Die wahre Freit ist das Vermögen, das Gute zu wollen.* Zwar ist ihr das Vermögen *der Wahl immanent*, was in jedem Wollen ist; denn Wollen ist Entscheiden. Die wahre Freiheit hat darum auch die abstracte Möglichkeit in sich, daß sie das Gute nicht wollen könnte; aber sie kann nicht es nicht wollen; es ist von der wahren Freiheit Beides auszusagen: potest non velle und non potest non velle. Dagegen gilt von der *verlorenen* Freiheit, der nur die *bloße Form* der Freiheit noch eignet: non potest velle. Das velle ist jetzt inhaltsleer geworden: non potest. Gleichwohl ist es noch das Einzige, was von der wahren Freiheit übrig ist, ein bloßes velle, velleitas, d. h. ein unkräftiges Vermögen der Wahl, der reinen Willkühr, der Schatten der Freiheit. Schon das gewöhnliche Bewußtseyn erklärt den Menschen nicht für gut, nicht in der wahren Freiheit stehend, der noch *wählen* muß zwischen Gut und Bös, weil bei ihm das Böse noch dieselbe Möglichkeit hat, als das Gute. Man muß also unterscheiden zwischen *Freiheit* und *Willkühr*. Die Freiheit ist ein urkräftiges Vermögen, das Wollen des Guten aus sich selbst, die vernünftige Autonomie; die Willkühr ist ein unkräftiges Vermögen, ein inhaltsleeres Wollen, für den Inhalt der Freiheit, für das Gute, ohne alle und jede Bedeutung. Jenes ist *reale* Freiheit, die die formelle latent in sich trägt, dieses *nur formelle*, der Schatten der Freiheit.

Nun ist es der große Mangel in der Kantischen Religionslehre, daß Kant Freiheit und Willkühr, reale und formelle Freiheit vermischt, auch da, wo nicht mehr das bloße Vermögen in Betracht kommt, die bloße velleitas, sondern wo nur durch Festhalten des Unterschieds die Wahrheit hervorspringt. Wenn Kant sagt: der Mensch *sollte frei* sein, so ist offenbar die *reale* Freiheit gemeint, wenn er sagt: der Mensch *hört nicht auf*

frei zu sein, so ist offenbar die formelle gemeint. Aber Kant vermischt Beides, was oft die allerfatalste Wirkung hervorbringt. In dem Satz: der Mensch ist frei und nicht frei, hat, nach richtigem Verstande, wie wir so eben sahen, dasselbe Subject zwei verschiedene Prädikate, von denen das eine affirmirt, das andre negirt wird; das ist ganz vernünftig; es hat aber nicht Ein einziges Prädikat, was zugleich affirmirt und negirt würde, was unvernünftig ist. Der Verstand mag bei der Antinomie stehen bleiben, die Vernunft kann es nicht. Da sieht man sehr deutlich, wie der Verstand in Wahrheit sehr dumm ist, bei den letzten Fragen nämlich. Es giebt heutzutage Viele unter den Gebildeten, die sehr große Weisheit mit sehr klugem Achselzucken zu sagen vermeinen, wenn sie die Antinomie hinstellen; mit ihr haben sie nämlich, wie sie meinen, eine philosophische Bekräftigung für den Zweifel gewonnen, der ihre Religion ist, wie ihre Weisheit.

Aber, warum hat doch wohl Kant diesen außerordentlich wichtigen Unterschied der realen und formellen Freiheit übersehen, da er so sehr in der Sache liegt, daß man ohne ihn das Problem des Freiheitsbegriffs gradezu nicht lösen kann? Warum läßt er den Willen so zwischen Freiheit und Unfreiheit und damit den Menschen zwischen Gut und Bös äquilibristisch hin- und herschweben, obschon doch eine solche äquilibristische Kunst wahrlich sehr wenig zu seinem System und der Lehre vom Bösen paßt? Offenbar darum, weil Kant, wie seine ganze Zeit sich nicht mit dem Christenthum auseinander zu setzen verstand. Seinem System gemäß mußte er die reale Freiheit verloren geben und, eine nur formelle übrig lassend, lehren wie die Kirche, Form. Conc. de pecc. or. I, 25.: quod natura corrupta ex se et viribus suis coram Deo nihil aliud nisi peccare possit. Um nun die formelle Freiheit wieder zur realen zu erhöhn, hätte er nicht mit dem Aufstellen des bloßen Gebots, mit dem einseitigen Pflichtbegriffe kommen dürfen, sondern hätte gleichfalls wie die Kirche lehren müssen. A. C. II, 70: quod praeter legem necessaria sit promissio Christi; ...... lex enim non docet gratuitam remissionem peccatorum. Item lex non potest fieri, nisi prius accepto Spiritu Sancto. Necesse est igitur defendere, quod promissio Christi necessaria sit. At haec non potest accipi, nisi fide. Itaque, qui negant, fidem justificare, nihil nisi legem abolito Evangelio et abolito Christo docent. Dann hätte Kant auch die Vermittlung für den realen und formellen Freiheitsbegriff gefunden gehabt, die nicht anders, als durch die fides justificans gefunden werden kann. Es ist eine ausgezeichnete Erörterung dieses Punktes, die Melanchthon der Sache nach in der Stelle A. C. de justif. II, 65 ff. giebt: quum autem de tali fide loquamur, quae non est otiosa cogitatio, sed quae a morte liberat,

et novam vitam in cordibus parit et est opus Spiritus Sancti: non stat cum peccato mortali, sed tantisper, dum adest, bonos fructus parit. . . . . . Quid potest dici de conversione impii, seu de modo regenerationis, simplicius et clarius? Proferant unum Commentarium in Sententias ex tanto Scriptorum agmine (oder der autonomischen Freiheitsphilosophen), qui de modo regenerationis dixerit. Quum loquntur de habitu dilectionis, fingunt eum homines per opera mereri, non docent per verbum accipi, sicut et hoc tempore Anabaptistae (und die Freigemeindler) docent. At cum Deo non potest agi, Deus non potest apprehendi nisi per verbum. Ideo justificatio fit per verbum, sicut Paulus inquit, Röm. I, 16.: Evangelium est potentia Dei ad Salutem omni credenti. — Item, 10, 17.: fides est ex auditu. Et vel hinc argumentum sumi potest, quod fides justificet quia si tantum fit justificatio per verbum, et verbum tantum fide apprehenditur, sequitur, quod fides justificet.

Mit dieser Lehre ist die einzig mögliche Vermittlung, die der Freiheitsbegriff nothwendig erfordert, gegeben. Man kann Kant und allen seinen Nachsprechern in dieser Sache noch heute zurufen, was Melanchthon seinen Gegnern zu bedenken gab: adversarii nusquam possunt dicere, quomodo detur Spiritus Sanctus. Kant will die Vermittlung darin finden, daß er sagt: der Mensch soll sich bessern, er muß es also auch können. Er hat aber nicht das Geringste gethan, um diesen Schluß zu rechtfertigen. Auch dieses Können müssen ist wieder ein Sollen und J. Müller hat Recht, wenn er sagt, a. a. O. II, 116.: „man soll doch dem Menschen im Namen des praktischen Vernunftgesetzes sagen: Du sollst heilig sein in jedem Augenblick deines Lebens, also kannst Du es auch von diesem Augenblick an! so wird er darauf antworten: ich sollte freilich können, aber ich kann nicht.“ Der Schluß: der Mensch soll, also kann er, ist durchaus nicht nothwendig. Er wäre es nur, wenn man sagen wollte, die Sünde beruhe auf einem Nichtkönnen des Guten, z. B. wenn Jemand sagen wollte, sie sei „in der Natur des Menschen überhaupt und in den wesentlichen Schranken seiner Kräfte zu suchen,“ wie Reimarus behauptete, und wie ihm Strauß als hohe Weisheit nachspricht, Strauß' Reim. p. 159. Aber welcher wissenschaftliche und ernste Mensch behauptet das noch? Daß es mit der Zurechnungslehre nicht vereinbar ist, hat Kant nachgewiesen; er verwirft sehr nachdrücklich die Ansicht von den natürlichen Schranken als Quelle des Bösen; daß es überhaupt eine Ansicht des rohesten Determinismus ist und den frivolsten sittlichen Leichtsinn zur Folge hat, sieht Jedermann ein, dem in diesen Dingen ein Urtheil zukommt. Das Böse beruht durchaus nicht auf einem Nichtkönnen des Guten aus menschlichen Schranken, son-

dern auf Nichtwollen, auf dem Fehlen der realen Freiheit, des autonomen Vermögens. Also der Schluß ist nicht: wer das Gute soll, der muß es können; sondern: wer das Gute soll, der muß es wollen. „Willst du es, so hast du es,“ sagt Augustin. Aber, ob er es suis viribus et ex se wollen kann, das eben ist die Frage, die die Kirche mit Nein! beantwortet, die auch Kant nach seinem eignen System mit Nein! beantworten muß; denn „dieses Böse ist radikal ..... nicht durch menschliche Kräfte zu vertilgen.“ Der Wille ist als reale Freiheit verloren nach dem Gesetz der Gerechtigkeit. „Die gerechteste Strafe der Sünde ist, sagt Augustin, daß jeder verliert, was er nicht gut gebrauchen wollte.“

Von der realen Freiheit hat der Mensch noch die formelle, als den dunkeln Schatten des lichten Bildes; von dem Wollen noch das Sollen. Auch das Sollen ist nur der Schatten von dem Wollen. Aber auch die einzelne böse Handlung, das wirkliche Böse gegebener Handlungen, ist der Schatten des ursprünglichen Bösen, der ersten bösen Handlung, die eine That der intelligiblen Freiheit war. Wegen dieses Verhältnisses, durch das das Phänomenon auch hier auf das Noumenon hinweist, haben wir aber auch die Berechtigung, die innern Momente des Einen aus denen des Andern zu bestimmen und zu begreifen, nämlich aus dem wirklichen Bösen gegebener Handlungen das ursprüngliche Böse, dessen fortdauernde und wesenhafte Wirkung der Hang ist, das peccatum in potentia. Die innern Momente waren aber: das Böse ist ein unmittelbares Heraustreten aus dem Stande der Unschuld und ein freies Heraustreten.

Was den Stand „der Unschuld“ betrifft, so ist das Wort insofern nicht gut gewählt, als der Begriff, den wir gewöhnlich von Unschuld haben, hier nicht damit verbunden werden kann, wo eine Vollkommenheit heiligen und selig bewußten Lebens gemeint ist, von dem die Unschuld der Kindheit wieder nur ein Lichtreflex ist. Doch sehen wir davon ab, da es nur eine Polemik gegen die Wortfassung sein würde. Gegen die Sache haben wir kirchlicherseits nichts einzuwenden. Die Kirche hat ein Paradies, „eine Wiege des Menschengeistes, die von schirmenden Mächten umschwebt wird,“ ein Seyn des Menschen in reinem Lichte, ein wahrer Anfang eines seligen Lebens; sie hat ein Heraustreten aus diesem Zustand, das zwar ein Heraustreiben ist, aber nur, weil das Heraustreten vorangegangen, gleichwie der Mensch nur verführt wurde, weil er sich verführen ließ. Die Möglichkeit zum Bösen lag in seiner formalen Freiheit, die aber durch ihre erste Entscheidung sich für immer hätte zum Guten entscheiden können. Die prima electio wäre bestimmend gewesen für den folgenden Gebrauch; die formelle Freiheit hatte die Möglichkeit sowohl als die Macht, sich gut zu bestimmen. Nachdem sie sich anders bestimmt

hat, hat sie durch sich selbst nur noch die Macht sich bös zu bestimmen. Allein im Anfang war für die Freiheit das Böse nur eine Möglichkeit, „die ewig hätte Möglichkeit bleiben sollen." Von dieser ersten bösen Handlung gilt allerdings das Kantische: „er sollte sie unterlassen haben; denn er hätte es gekonnt." Diese prima electio war ein ursprünglicher Gebrauch seiner Willkühr.

Kant selbst beruft sich hier auf die Uebereinstimmung mit der Kirche, und mit Recht. Er weist nach, daß in der Mosaischen Hamartigenie, wie sie in der Genesis Cap. III. gegeben ist, der Ursprung des Bösen als ein Anfang in der Menschengattung geschildert worden sei, was natürlich als die wichtigste und erste Bestimmung für die Natur des Bösen zu setzen ist, weil es die Ausschließung des Manichäismus enthält. Kant findet den Unterschied seiner Vorstellung und der der Schrift nur darin, daß, was der Natur der Sache nach als das Erste gedacht werden müsse, ohne eine Rücksicht auf Zeitbestimmung (nämlich, ein Heraustreten aus einem sündlosen Seyn), in der Schrift als das Erste der Zeit nach erscheine. Auch die Schrift hat einen Stand der Unschuld und ebenso läßt sie das Böse aus der Freiheit entspringen.

Aus dem, was Kant weiter als die Vorstellungsart der Schrift giebt und die er als die seine anerkennt, ersieht man zugleich, daß diese Vorstellungsart der Schrift viel reicher ist, als die der Philosophen. Denn im Grunde hat Kant doch nur mit den bisherigen Bestimmungen, die er dem Bösen in seinem Ursprunge gegeben, nämlich als ein Heraustreten aus dem Stande der Sündlosigkeit und zwar ein freies, die Form des ursprünglichen Bösen gesetzt, von dem materiellen Inhalt, der in dieser Form liegt, hat er Nichts gegeben. Die Schrift aber giebt diesen Inhalt sofort. Sie läßt das Böse, wie Kant selbst sagt, anfangen „von der Sünde," die in der Uebertretung des göttlichen Gebotes besteht. Es ist eine Uebertretung des göttlichen Gebotes, womit der Mensch den Anfang des Bösen gemacht hat. Das Verbot ging voraus, „wie es sein muß beim Menschen," zwar nicht deßhalb, wie Kant will, weil der Mensch „nicht ein reines, sondern von Neigungen versuchtes Wesen sei;" denn auch nach Kantischen Begriffen ist der Mensch von Anfang an rein, da ihm ja der Hang zum Bösen im intelligiblen Leben noch nicht anhaftete; und ebenso wenig war er da von Neigungen versucht. Sondern das Gebot ging voraus, damit er versucht werden könne und die Freiheit des Menschen keine gegebene sei, was ihrem Begriffe widerspricht, der das Erwerben verlangt. „Die Freiheit des Menschen mußte in die Versuchung geführt werden." In der Versuchung lag die Möglichkeit die Freiheit zu erwerben oder auch diese Möglichkeit selbst zu verlieren. Weil Versuchung

sein mußte, deßhalb mußte das Verbot sein. 1 Mos. 2, 16. 17. „Anstatt nun diesem Gesetze als hinreichender Triebfeder, die allein unbedingt gut ist, ... gerade zu folgen, sah sich der Mensch doch noch nach andern Triebfedern um, III, 6., die nur bedingter Weise, nämlich sofern dem Gesetze dadurch nicht Eintrag geschieht, gut sein können, und machte es sich ..... zur Maxime, dem Gesetze der Pflicht nicht aus Pflicht, sondern auch allenfalls aus Rücksicht auf andere Absichten zu folgen. Mithin fing er damit an, die Strenge des Gebots ..... zu bezweifeln, hernach den Gehorsam gegen dasselbe zu einem bloß unter dem Princip der Selbstliebe bedingten eines Mittels herabzuvernünfteln, woraus dann endlich das Uebergewicht der sinnlichen Antriebe über die Triebfeder aus dem Gesetz in die Maxime zu handeln aufgenommen und so gesündigt ward.“ Mutato nomine de te fabula narratur, setzt Kant aus der ersten Satire des Horaz hinzu. Nur komme bei uns zu dem Allen noch der angeborene Hang und es erfolge die Uebertretung „aus der schon angeborenen Bösartigkeit.“

Man sieht, den vollen Inhalt seiner Ponerologie gewinnt Kant erst aus der Schrift; aus dem Denken konte er nur die formellen Bestimmungen des „freien Heraustretens aus dem Stande der Unschuld“ gewinnen, und auch diese findet er selbst in der Schrift bestätigt. Erkennt man so, wie Kant über die wichtigsten ponerologischen Bestimmungen nichts Anderes giebt, als was die Schrift schon hat, so sollte eigentlich von ihm nicht gesagt werden dürfen: die Vorstellungsart, deren sich die Schrift bedient, stimme mit dem, was er gegeben, überein, sondern es sollte umgekehrt heißen: er stimme mit der Vorstellungsart der Schrift überein. Es scheint nämlich dem guten Kant hier passirt zu sein, was allen Rationalisten heute noch passirt, den Inhalt ihres vernünftigen Denkens haben sie aus der Schrift, wissen's aber nicht. Sie meinen, es sei umgekehrt, erst komme das vernünftige Denken, dann komme der Schriftinhalt. Aus dem wollen sie sich dann so viel aneignen, als mit dem Inhalte des vernünftigen Denkens übereinstimme. Das vernünftige Denken hat aber gar keinen Inhalt aus sich; es kann nur formelle Bestimmungen gewinnen, materielle nicht. Bei den tiefen Begriffsbestimmungen der Ponerologie wird das recht offenbar, selbst an so großen und unsterblichen Meistern, wie Kant. Die Offenbarung steht auch darum über aller Vernunft, weil die Vernunft erst sie vernimmt, d. h. von ihr lebt und, was sie hat, empfängt. Aber die Vernunft ist wie der Mensch überhaupt, undankbar.

Dabei verliert die Wahrheit der Offenbarung Nichts von ihrem Gewicht, da sie das in einer Geschichte vorstellig macht, was außer- und vorgeschichtlich, weil außer- und vorzeitlich ist. Denn keine Philosophie, keine reine vernünftige Betrachtung kann uns das πόϑεν τὸ πονηρὸν geben; und dennoch zur Erklärung des

Bösen brauchen wir das πόθεν. Denn daß das Böse wirklich wird, das nur möglich sein sollte, ist schlechthin unerklärlich; man kann es nur wissen vermöge einer Erfahrung, die obschon psychologische Thatsache, doch als Thatsache auf einer Geschichte beruhen muß. Die Geschichte vom Sündenfall ist Geschichte im höheren Sinn, Geschichte einer transcendenten Begebenheit, viel mehr als das, was wir gewöhnlich Geschichte nennen, wo das Wort sich auf äußere Begebenheiten bezieht. Es ist eine wirkliche Thatsache, die berichtet wird; in welcher Darstellung dies geschehe, ob in bildlicher oder in eigentlicher, ist für die Erkenntniß der Sache ganz gleichgültig. Auch wir sind der Ansicht, daß es von der Begebenheit des Sündenfalles keine andere, als mittelbare Erkenntniß geben kann, „wie in einem Spiegel und einem dunklen Wort," und daß die biblische Darstellung „eine bildliche Darstellung einer wirklichen Thatsache sei," aber eben einer wirklichen Thatsache, nicht einer bloßen Idee. Darin erhebt sich die Mosaische Erzählung über alle Mythologie, abgesehen von dem Inhalt derselben, dessen unermeßliche Tiefe nur zu vergleichen ist mit der großen Einfachheit des Ausdrucks. Die Erzählung von dem Sündenfalle ist so tief und so hoch, wie in allen Büchern der Welt keine andere, ausgenommen die Erzählung des Evangelium von der Erlösung. Nach dem, was wir auseinandergesetzt haben, darf das nicht als Phrase gelten. Es ist nicht wirkliche, aber wahre Geschichte, was die Genesis berichtet, eine Geschichte, die in das Urseyn des Menschen zurückgeht, eine „umgekehrte, göttliche Weissagung." Nitzsch hat darum mit gutem Fug und Recht Ebrard's Urtheil ein unvorsichtiges und übereiltes genannt, als dieser ihm mythisch-allegorische Auffassung der Urgeschichte deßhalb vorwarf, weil er die Mosaische Hamartigenie für „wahre Geschichte, nicht für wirkliche" hielt. Nitzsch, a. a. O. p. 228. Und auch, was Kant bis jetzt gesagt hat, dient einzig dazu, die Wahrheit dieser Geschichte zu erweisen.

Die innere Geschichte der ersten Sünde aber, die in dieser äußern zu Tage tritt, ist noch heute die Geschichte einer jeden Sünde. Jeder actus externus, jedes peccatum actuale, hat seine actus interni peccaminosi, die jenen in der ersten Sünde entsprechen. Zuerst, daß der Mensch damit anfängt, „die Strenge des Gebots zu bezweifeln," fortfährt, den Gehorsam gegen dasselbe auf die Selbstliebe zu ziehen, sodann den sinnlichen Antrieben das Uebergewicht verstattet und endlich die sündige That begeht. Daß Kant die innere Geschichte nach den angegebenen Stationen anerkennt, ist wieder ein deutlicher Beweis dafür, wie der Philosoph, um Inhalt für seine Begriffe zu gewinnen, auf die Lehre der Schrift und selbst der Kirche zurückgreifen muß. Denn es ist gar nichts Anderes, was hier Kants Religionslehre zu Tage fördert, als was der alte Quenstedt als ordo der actus interni aufstellt:

primus (actus) est incredulitas, sive non habita fides verbo Dei Alter affectio Dei formitatis; tertius natum inde legem transgrediendi propositum; quartus propositi hujus deductio in actum.

Die Schrift giebt also dem Bösen einen Zeitursprung; damit scheint sie es zu erklären; sie scheint das πόθεν aufzustellen. Wir, die wir mit Kant den Vernunfturſprung betonen, müssen mit ihm auch diesen für „unerforschlich" halten. Indessen auch die Schrift stellt den Ursprung des Bösen im letzten Grunde als unerforschlich und unbegreiflich hin, worauf Kant, p. 49. mit treffenden Worten weist: „Diese Unbegreiflichkeit zusammt der nähern Bestimmung der Bösartigkeit unserer Gattung drückt die Schrift in der Geschichtserzählung dadurch aus, daß sie das Böse, zwar im Weltanfange, doch nicht im Menschen, sondern in einem Geiste von ursprünglich erhabener Bestimmung voranschickt, wodurch also der erste Anfang alles Bösen überhaupt als für uns unbegreiflich (denn woher bei jenem Geiste das Böse?), der Mensch aber nur als durch Verführung ins Böse gefallen, also nicht von Grund aus ..... verderbt, sondern als noch einer Besserung fähig, im Gegensatze mit einem verführenden Geiste, d. i. einem solchen Wesen, dem die Versuchung seines Fleisches nicht zur Milderung seiner Schuld angerechnet werden kann, vorgestellt, und so dem ersteren, der bei einem verderbten Herzen doch immer noch einen guten Willen hat, Hoffnung einer Wiederkehr zu dem Guten, von dem er abgewichen ist, übrig gelassen wird."

Somit schließt Kant dieses Capitel kirchlich korrekt ab:

Der Mensch ist durch Verführung in's Böse gefallen; eine Bestimmung, die den Manichäismus ausschließt und sowohl die Möglichkeit einer Verschlimmerung als einer sittlichen Reaktion gegen das Böse schon φύσει statuirt. Er ist in's Böse gefallen, was den Pelagianismus ausschließt und auf die Nothwendigkeit einer Heilsanstalt mit dem Angebot reeller Gnadengüter hinweist. Der erste Anfang des Bösen ist, weil nicht im Menschen, in einem bösen Geiste zu setzen, der aber ursprünglich von erhabener Bestimmung; ein Satz, der das Böse als nothwendig im Begriff der Welt negirt, als wirklich in der Welt affirmirt. Es ist eine Hoffnung auf Wiederkehr zum Guten übrig gelassen; ein Satz, der die Weissagung der Erlösung enthält und eine Anknüpfung der göttlichen Gnade für Jeden als möglich erscheinen läßt.

Uns aber sei zum Schluß noch erlaubt, darauf hinzuweisen, daß kaum je in irgend einem philosophischen Raisonnement die Berechtigung der biblischen Diabologie so schlagend nachgewiesen ist, als wie sie hier bei Kant durch die Lehre von der absoluten Unbegreiflichkeit des Bösen im Menschen aufgestellt wird. Und wenn auch die Philosophie, eben so wenig, als sie die Wirklichkeit

des Sündenfalls construiren kann, die des Satans zu construiren vermag, sondern nur den Satan als das böse Princip erkennt, das sich Gestalt zu geben sucht auch in der Menschenwelt, so hat sie doch, nach dem, was Kant bisher entwickelt, kein Recht, die Wirklichkeit des Satans, d. h. ein Geschöpf, in welchem das böse Princip „so hypostasirt ist, daß es der persönliche Mittelpunkt und das Haupt im Reiche des Bösen geworden ist," Martensen, a. a. O. p. 227, zu leugnen. Die Kirche muß an dem alten Wort in den clement. Homilien festhalten: *εἰπεῖν γὰρ αὐτὸν μὴ εἶναι, οὐ δυνάμεθα*, weil sie eben so das andere des Clemens Alexandrinus festhalten darf: *ὁ Χριστὸς πανταχοῦ σωτήριος*. Und damit übt sie nur ihr Recht; denn: *κυρία ἡ σοφία τῆς φιλοσοφίας*. Dem gewöhnlichen Bewußtseyn erscheint freilich eine Incarnation des schlechthin Bösen als ein Unding; aber es würde ihm auch eine Incarnation des Guten als ein Unding erscheinen, wenn nicht das Wort Fleisch geworden wäre, also daß sie es mit Händen greifen und schreiben konnten: „Wir sahen seine Herrlichkeit!"

Diesem letzten, sowie den drei andern Stücken seiner Religionslehre hat Kant eine allgemeine Anmerkung angehängt. Sie handelt:

Von der Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in ihre Kraft.

Kant sagt selbst, a. a. O. p. 60., diese Anmerkung habe auch die Aufschrift führen können: von den Gnadenwirkungen. Wir wissen, die Kirche stellt ihrer Lehre vom Bösen die von der Gnade gegenüber; sie kennt Gnadenwirkungen, operationes gratiae, quibus peccator per Spiritum Sanctum ad salutem ducitur. Was hält nun Kant davon? Wir werden das sehen, indem wir den Inhalt unserer Anmerkung besprechen; allerdings nur ganz kurz; was ausführlicher von diesem Thema zu sagen wäre, das müßte sich bei der kritischen Beleuchtung der folgenden Stücke der Kantischen Religionsphilosophie ergeben, deren Inhalt nach dogmatischer Terminologie zu sprechen, die Christologie und Soterologie ist, während das von uns bisher besprochene erste Stück die Anthropologie bildete, die vom religionsphilosophischen Gesichtspunkte aus betrachtet, wesentlich Lehre von der Sünde ist. Aber eine kurze Besprechung der Sache muß doch hier schon stattfinden.

„Was der Mensch, sagt Kant, im moralischen Sinne ist, oder werden soll, gut oder böse, dazu muß er sich selbst

machen oder gemacht haben.“ p. 50. Wir haben das Oder unterstrichen. Nach dem, was Kant bisher über die sittliche Beschaffenheit des Menschen von Natur gesagt, kann er selbst nur das erste Glied von dieser Disjunktion mit Sicherheit behaupten: was der Mensch ist, dazu muß er sich selbst gemacht haben. Das zweite Glied durch Oder mit derselben Gewißheit an das erste zu reihen, sind wir durch die bisherige Erörterung keineswegs berechtigt oder auch nur veranlaßt. Daß der Mensch „sich selbst dazu machen muß, was er werden soll,“ müßte schon darum eine Limitation erhalten, weil ja der Mensch, grade nach Kant, durchaus nicht indifferent von Natur ist, sondern böse. Wie kann also Kant nach dem obigen Satz fortfahren: „Beides muß eine Wirkung seiner freien Willkühr sein,“ da wenigstens dies, daß der Mensch böse werde, nicht mehr als erst mögliche Wirkung der freien Willkühr zu statuiren, sondern als wirkliche bereits vorhanden ist. Also bleibt nur das Gut- oder Besserwerden übrig. Ist nun das als der freien Wahl und dem eignen Können überlassen anzunehmen, wie Kant es will, wenn er sagt: was der Mensch werden soll, gut oder böse, dazu muß er sich selbst machen! Kant selbst scheint doch sein Bedenken gehabt zu haben. Er sagt p. 51.: „gesetzt zum Gut- oder Besserwerden sei noch eine übernatürliche Mitwirkung nöthig, so mag dies nur in der Verminderung der Hindernisse bestehen, oder auch positiver Beistand sein, der Mensch muß sich doch vorher würdig machen sie zu empfangen und diese Beihülfe annehmen, welches nichts Geringes ist, d. i. die positive Kraftvermehrung in seine Maxime aufnehmen, wodurch es allein möglich wird, daß ihm das Gute zugerechnet und er für einen guten Menschen erkannt werde.“ Mit diesen Worten hat Kant das in seiner Weise gegeben, was die Kirche als justificatio per fidem giebt. So mag es scheinen, als ob Kant guten kirchlichen Boden beträte mit der Behauptung: der Mensch müsse sich selbst gut machen, indem er sie jetzt dahin modificirt, für eine etwa zu setzende übernatürliche Mitwirkung müsse sich der Mensch doch würdig machen, sie zu empfangen, sie anzunehmen, die positive Kraftvermehrung in die Maxime aufzunehmen. Rationalisten wie Reinhard haben auch unter diesem Schein eines guten kirchlichen Bodens die Kantischen Begriffe einer übernatürlichen Beihülfe, als gratia adjutrix, und einer positiven Kraftvermehrung, nämlich aber immer der natürlichen Kräfte, im Sinne eines Synergismus zu verwenden und eine Berechtigung daraus zu gewinnen gesucht für ihren Semipelagianismus. Sie glaubten hier die Formel gefunden zu haben für ein Zusammenwirken der übernatürlichen Gnade und des von der Gnade unabhängigen natürlichen Willens. Aber eine solche Formel giebt es nicht, weil es die Sache nicht giebt. Schon aus dem Nebeneinanderstellen der beiden Kantischen Sätze,

des Sichselbstgutmachens und des Sichwürdigmachens für den Empfang des Guten, sieht man, wie sehr selbst von Kant der eine von den beiden semipelagianischen Faktoren degradirt wird. Von dem so scharf betonten Sichselbstgutmachen bleibt nur noch das sehr herabgestimmte Sichwürdigmachen für das Empfangen positiver Kraftvermehrung.

Die Frage ist aber nun weiter: wodurch macht sich denn der Mensch würdig für dieses Empfangen? Die Kirche sagt: durch die fides; erklärt aber diese selbst nicht für eine humana, sondern divina potentia, qua vivificamur, qua diabolum et mortem vincimus; d. h. sie sieht in der fides justificans nicht etwa selber ein Verdienst und eine Tugend, so daß dem subjectiven natürlichen Willen ein positiver Antheil am Bekehrungswerke zuertheilt würde. Das ist's aber, was Kant grade festhält mit seinem Begriffe des Sichwürdigmachens. Kant steht mit dem ganzen oben citirten Satze auf dem scholastisch-katholischen Standpunkt der fides formata, der eine Rechtfertigung annimmt wegen eines Glaubens, der als forma die Liebe in sich trägt, propter fidei dilectionem. Fragt man, wo kommt die Liebe her? so antworten die Scholastiker: ex habitu quodam a Deo infuso, machen aber mit dieser Antwort keinen Ernst. Hätten sie das gethan, sie mußten, wie die Reformatoren, zur sola fides kommen. Daß sie nicht darauf kamen, beweist die Gerechtigkeit des Melanchthon'schen Vorwurfs, A. C. II, de justif. §. 109. 110.: Excogitaverunt etiam cavillum, quo eludunt; dicunt de fide formata accipi debere (locos Scripturae de justificatione), hoc est, non tribuunt fidei justificationem, sed tantum dilectioni, quia somniant, fidem posse stare cum peccato mortali. Quorsum hoc pertinet, nisi ut promissionem iterum aboleant et redeant ad legem?

Wie bei den Scholastikern, so ist auch bei Kant das propter die Hauptsache, während die evangelische Kirche sich an das per hält. Nicht propter fidem justificamur, was dann, wie Melanchthon sehr fein bedeutet, ganz gleich ist mit propter dilectionem, insofern bei beiden Bestimmungen der Mensch das Heil von sich aus beginnt, sondern per fidem justificamur. Damit setzt die evangelische Kirche als Quelle aller religiösen Produktivität die Gnade.

Aber wie? Kommen wir da nicht zum decretum absolutum, daß Gott glauben und errettet werden läßt, wen er will? Es ist nicht zu leugnen, daß kirchlicherseits, und nicht bloß bei den Reformirten der Begriff der Rechtfertigung durch den Glauben bisweilen so entwickelt worden ist, ohne daß es die logische Nothwendigkeit der Sache wäre, sobald die Lehre von der imago divina, die das Wesentliche im Menschen annoch als ebenbildliche Freiheit erkennt, richtig vorgetragen wird. Auch Kant hätte keinen Grund gehabt, vor einer Consequenz, die etwa zum

decretum absolutum führt, sich zu scheuen, wenn er seine Lehre vom ursprünglichen Guten in der Menschennatur edler cultivirt hätte. Denn die Entwicklung der Sache hängt hiermit zusammen. Bei der Erörterung über jene Lehre fanden wir einen Rest ebenbildlicher Freiheit im Menschen, der auch nach dem Falle das Constituirende seiner Persönlichkeit, das Wesentliche seiner Natur ausmacht. Im reinen Stande des Menschen ist die Einheit zwischen Freiheit und Gnade gegeben. Im verdorbenen Stande ist von der wahren Freiheit die Wahlfreiheit, von der vollen Gnade ein Residuum geblieben, eine Kraft, die, obschon sie, wie die Wahlfreiheit die Negative der wahren Freiheit, so nur die Negative der vollen Gnade ist, doch den Menschen befähigt, sich der in der Erlösung neu entgegenkommenden Gnade hinzugeben. Melanchthon bezeichnete diese Kraft als voluntas assentiens nec repugnans, wobei nur das als synergistisch klingend anstößig sein konnte, daß er sie als causa actionis bezeichnete und mit dem verbum Dei und dem spiritus sanctus coordinirte. Es ist aber auch bei Melanchthon keineswegs der natürliche Wille gemeint und wird also nicht eine Nebenordnung der göttlichen und menschlichen Thätigkeit gesetzt, die weder für das religiöse Leben noch für das Denken zulässig ist. Diese immanente Macht der Gnade auch noch in der gefallenen Menschennatur, die als „Gnade in der Natur" bezeichnet werden muß, ist es, die sich der Gnade Gottes hingiebt und dem Menschen „die Kraftvermehrung," oder lieber die Wiederherstellung der ureignen göttlichen Kraft aneignet. So beginnt die sittliche Freiheitsentwicklung des Menschen auch von ihm aus, und doch „aus lauter Gnade," weil sich noch in den Tiefen des eignen Wesens die Gnade der Natur regt. Es ist also nicht der nackte, natürliche Wille, wie die Semipelagianer wollen, um die Selbstbestimmung zu retten, der sich hingiebt und sich ziehen läßt von der Gnade, sondern es ist selbst begnadigter Wille.

Damit leugnen wir gar nicht die Selbstbestimmung, sondern wir haben sie wohl; nur daß es die Bestimmung des wahren Selbst ist, eines von der gratia concreata erfüllten, das sich zur gratia creans ziehen läßt und sich ihr aufthut, „wie sich die Blume aufthut dem Sonnenlicht." Darum gilt das Wort des alten Mystikers: „was der Mensch Gutes thut, das kommt von Gott, was er Böses thut, das kommt von ihm selber." Es ist Beides, immanente und entgegenkommende Gnade, erste und zweite, die zugleich zwiefache ist, was den Menschen zum Guten führt; aber es ist die Selbstmacht des natürlichen Willens — ein Zeugniß davon, daß der natürliche Wille nicht Nichts, sondern Etwas ist, — daß sie (die Freiheit) auch in innrer Selbstverfinsterung den Gnadenwirkungen sich verschließen kann. Martensen, a. a. O. p. 406.

Damit haben wir eine Einsicht, wie es möglich sei, daß

der böse Mensch zum Guten werde. Der Pelagianismus, der die Vorstellung der schöpferischen Gnade, einer „positiven Kraftvermehrung," die zugleich Eingießung neuer erlösender Kräfte ist, als Voraussetzung und Anfang der sittlichen Freiheitsentwicklung des Menschen nicht hat, hat auch keine Erklärung für das Problem, wie der Mensch aus einem bösen ein guter werde. Freilich, er braucht auch keine, so weit er als allgemeiner Rationalismus auftritt. Denn die Sünde ist ihm keine Störung der Natur, sondern nur Schwäche, die durch die Natur selbst geheilt werden kann. Aber zu dieser Sorte von Denkern gehört Kant nicht. Er faßte die Sünde als einen Bruch in den Tiefen des Lebens; und doch soll diese gebrochene Natur durch Selbstentwicklung zur Besserung und Vollendung kommen. Aber dieses Postulat ist unbegründet. Und darum hat Kant keine Antwort auf die Frage: wie der Mensch aus einem bösen zu einem guten werde? „Wie es nun möglich sei, sagt er p. 51., daß ein natürlicher Weise böser Mensch sich selbst zum guten Menschen mache, das übersteigt alle unsere Begriffe." Doch meint er, müsse es möglich sein; denn „wir sollen bessere Menschen werden, folglich müssen wir es auch können," daß dies keine Antwort, sondern bloße Meinung ist, liegt aus der früheren Erörterung über diesen Schluß offen zu Tage.

Wie sehr Kant diesen Mangel einer genügenden Antwort gefühlt hat, tritt in der augenfällig oft wiederholten Aufwerfung der Frage deutlich an's Licht. Es hat ihm keine Ruhe gelassen, daß er auf die wichtigste aller Lebensfragen keine logisch begründete Antwort haben sollte. Er spricht, wozu ja das Thema: „von der Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten," aufforderte, von dem, was das ursprünglich Gute sei und setzt es in die Heiligkeit der Maximen in Befolgung seiner Pflicht; er unterscheidet Tugend der Legalität nach, virtus phaenomenon, von Tugend der Moralität, dem intelligiblen Charakter nach, virtus noumenon; die erste hat bloß die beharrliche Maxime gesetzmäßiger Handlungen, bei Gleichgültigkeit der Triebfedern, und wird nach und nach erworben, weßhalb sie „einigen eine lange Gewohnheit" heißt. „Dazu ist nun eben nicht eine Herzensändrung nöthig, sondern nur eine Aendrung der Sitten" ..... „Daß aber Jemand nicht bloß ein gesetzlich, sondern ein moralisch-guter Mensch, d. i. tugendhaft nach dem intelligiblen Charakter werde, ... das kann nicht durch allmähliche Reform, so lange die Grundlage der Maximen unlauter bleibt, sondern muß durch eine Revolution in der Gesinnung im Menschen, einen Uebergang zur Maxime der Heiligkeit derselben, bewirkt werden; und er kann ein neuer Mensch nur durch eine Art von Wiedergeburt, gleich als durch eine neue Schöpfung, Ev. Joh. 3, 5. vergl. mit 1 Mos. 1, 2. und Aenderung des Herzens werden." Mit

diesen Worten stellt Kant dasselbe als das wichtigste Postulat für den Menschen hin, was die Kirche auch als solches hinstellt. Denn man sieht, wenn Kant mit dem, was er oben sagte, die justificatio per fidem traf, so trifft er hier die conversio, soweit sie identisch ist mit regeneratio und renovatio. Da tritt natürlich von Neuem die Frage auf: wie ist's möglich, daß der Mensch aus einem schlechten ein guter werde? Wie ist Wiedergeburt möglich? Darauf hat er wieder nur die sterile Antwort: „da es nothwendig ist, muß es möglich sein.“ Aus diesem Cirkel kann sein Denken nicht herauskommen. Und kein Denken kann herauskommen, welches die Besserung aus eignen Kräften bei einer radikal bösen Natur für nothwendig hält. Kant sagt: „die Pflicht gebietet es zu sein,“ nämlich ein guter Mensch. Gewiß! Aber mehr gebietet die Pflicht auch nicht. Das: Von selbst ist jenes Mehr, was die Pflicht nicht gebietet, sobald das Von selbst als identisch gesetzt wird mit dem „durch eigne Kräfte.“ Das Sichselbstgutmachen, richtig verstanden, kann zugegeben werden; das Sichvonsichselbstgutmachen kann nicht zugegeben werden. Kant hat dies Beides vermischt; er gebraucht das Eine stets auch im Sinne des Andern. Der Unterschied ist aber offenbar, und die Kirche hält ihn übereinstimmend mit einem tiefern Denken fest.

Wir haben oben auseinandergesetzt, wie die Kirche hinlänglich auch der anthropologischen Ansicht gerecht wird, darin, daß sie anerkennt, daß der Mensch sein Herz der Gnade öffnen oder verschließen könne; gratia est resistibilis. Das Selbst ist also bethätigt. Und das ist es allein, was die Theorie der Zurechnung und was der Pflichtbegriff verlangt. Das „von selbst,“ und das „durch eigene Kräfte“ wird dagegen so wenig durch den Pflichtbegriff stipulirt, daß es für das religiöse Verhältniß gradezu auszuschließen ist; es vernichtet die Religion sowohl als praktisch frommes Leben, wie als Denken Gottes. Am allerwenigsten läßt sich von dem „aus eignen Kräften“ aus „die Umwandlung in der Denkungsart,“ „die Revolution in der Gesinnung“ construiren, von der aus doch „die Gründung des Charakters“ auch nach Kant, p. 55. beginnt.

Die Kirche construirt die Wiedergeburt als nothwendige Folge der Rechtfertigung durch den Glauben: sicut Paulus ad Col. II, 18. ait, quod fides sit efficax per potentiam Dei et vincat mortem ..... Haec fides, quum sit nova vita, necessario parit novos motus et opera. A. C. III, de dil. §. 129. — Quia vero fides affert Spiritum Sanctum et parit novam vitam in cordibus, necesse est, quod pariat spirituales motus in cordibus .... Postquam igitur fide justificati et renati sumus, incipimus Deum timere, diligere, petere et exspectare ab eo auxilium, gratias agere et praedicare, et obedire

ei in afflictionibus. Incipimus et diligere proximos, quia corda habent spirituales et sanctos motus. Haec non possunt fieri, nisi postquam fide justificati sumus et renati accipimus Spiritum Sanctum, eod. l. §. 4. 5.

Das hat Hand und Fuß. Hier ist die Umwandlung der Denkungsart und die Gründung des Charakters motivirt. Hier ist „der oberste Grund aller Maximen" aufgewiesen, den Kant sucht, weil er erkennt, daß ohne ihn der Mensch sich wohl tugendhaft finden, sich „in Maximen, seine Pflicht zu beobachten, befestigt fühlen kann," daß dies aber Alles in den Augen Gottes Nichts werth ist. Kant erkannte dies so gut, wie die Reformatoren, wenn sie bekennen: quamquam civilia opera, hoc est, externa opera legis, sine Christo et sine Spiritu Sancto aliqua ex parte fieri possint, tamen .... illa, quae sunt proprie legis divinae, hoc est, affectus cordis erga Deum non posse fieri sine Spiritu Sancto. Aber diese hatten das schöpferische Princip für Gründung des neuen Charakters, was Kant vergeblich sucht. Er erkennt an, es sei falsch, „wenn man wider Laster einzeln kämpft, die allgemeine Wurzel aber unberührt läßt." Aber, was bietet er selbst statt dieses falschen Kampfes? Es soll nach ihm die Anlage zum Guten cultivirt werden, und noch dazu „unvergleichlich" cultivirt werden dadurch, daß man seinen moralischen Lehrlingen am Beispiele gesetzmäßig guter Menschen doch die Unlauterkeit mancher Maximen beurtheilen lasse. Das ist eine pädagogische Regel, deren Befolgung man heutzutage jeden Lehrer bitten würde, daheim zu lassen. Tugendhafte Handlungen dagegen, meint Kant, so viel Aufopferung sie auch gekostet, solle man nicht bewundern lehren. Diese Bewunderung sei eine Abstimmung unseres Gefühls für Pflicht. Die größte Tugend sei doch nur ein pflichtmäßiges Thun, nach der gewöhnlichen sittlichen Ordnung zu verlangen; es dürfe also nicht bewundert werden. Man sieht, der Pflichtbegriff als absolut gesetzt, macht nicht nur die Religionswissenschaft, sondern auch die Pädagogik steril. Um wieviel höher hinauf reicht da der Goethesche Blick, wenn er den Geschichtsunterricht grade darauf zieht, daß er Bewunderung erwecke, freilich nicht für die peinlichen Pflichtmenschen, sondern für die Heroen der Menschheit. Für den Pflichtbegriff mag es aber auch keine Heroen geben.

Abgesehen hiervon, eine Antwort auf die Frage: wie ist Wiedergeburt möglich? giebt Kant mit dieser Methodenlehre auch nicht. Denn das ist es eigentlich, was er hier vorbringt, eine Methode, wie der Mensch könne zum Guten geführt werden. Darnach steht aber unsere Frage gar nicht. Diese steht vielmehr nach der logischen Denkbarkeit und folglich nach der metaphysischen Möglichkeit, wie der Mensch zur Wiedergeburt komme. Ehe man eine Methode giebt, müßte man doch erst ein

Subject für dieselbe haben. Das haben wir im vorliegenden Falle nicht, wenn nicht die Möglichkeit der Wiedergeburt erwiesen wird. Anstatt sie zu erweisen, fährt Kant in der Methodenlehre fort, wenn er sagt: Nur Eins sei, was rechtmäßige Bewunderung erzeuge, die ursprüngliche moralische Anlage in uns; sie verkündige eine göttliche Abkunft, sie müsse darum auf das Gemüth mit Begeisterung wirken „und es zu den Aufopferungen stärken, welche ihm die Achtung vor seiner Pflicht nur auferlegen mag. Dieses Gefühl der Erhabenheit seiner moralischen Bestimmung öfter rege zu machen, ist als Mittel der Erweckung sittlicher Gesinnungen vorzüglich anzupreisen.“ Aus solchen Worten sieht man zwar, welche Bedeutung der pelagianische Gedanke bei einem Kant, ähnlich wie bei Schiller, gewinnen kann. Wie Gesetz und Propheten weist er auf die Erfüllung und wird der Pädagog zu Christus. Aber die volle Wahrheit hat er nicht; und eine Antwort auf die Frage nach der Wiedergeburt hat er auch nicht. Was Kant hier verlangt, das verlangt auch die Kirche; aber dies pädagogische Geschäft bewirkt keineswegs die Wiedergeburt, sondern ist vorbereitend und gehört zu den actus paedagogici, qui ad ipsam conversionem in se spectatam non pertinent, eidem tamen occasionem praebent et hominem quodammodo praeparant ac disponunt, ut gratia convertens vim suam in eo exserere queat. Weil Gott auf Gnadenwegen segnet, so ist damit nicht gesagt, daß er nicht darauf hinweise durch Erfahrung, Geschichte und Wissenschaft. Dieses Kantische „Mittel der Erweckung sittlicher Gesinnungen“ producirt weiter Nichts, als daß das Gefühl rege wird für das wahre Leben, d. h. die Forderung des reinen Menschen, die Forderung der Wiedergeburt, nicht diese selbst.

Ein Beweis dafür, daß sich Kant selbst dies hat sagen müssen, liegt in der auch hier wiederholten Frage: „aber dieser Wiederherstellung durch eigne Kraftanwendung steht ja der Satz von der angebornen Verderbtheit der Menschen für alles Gute entgegen?“ „Allerdings, erwiedert Kant, was die Begreiflichkeit, d. i., unsere Einsicht von der Möglichkeit derselben betrifft, ... aber der Möglichkeit dieser Wiederherstellung selbst ist er nicht entgegen.“ Damit sind wir keinen Schritt weiter, außer daß der Philosoph ausdrücklich gesteht: wie Wiedergeburt möglich sei, wisse man nicht, natürlich weiß man dann eben so wenig, ob sie möglich sei. Das Ob könnte man nur unter zwei Bedingungen wissen, einmal, daß man das Wie wüßte, das andre Mal, daß ihre Wirklichkeit aufgewiesen werden könnte, auch wenn das Wie nicht aufgewiesen werden könnte. Beides leugnet Kant, das letztere, wie sich weiter unten zeigen wird. Damit sind wir, was die Frage nach der Wiedergeburt betrifft, grundsätzlich in den Zweifel gestellt. Auch was die Frage nach der Heiligung be-

trifft. Denn diese kann nicht gelöst werden, ohne daß zuvor die Frage von der Wiedergeburt gelöst worden. Mit der Wiedergeburt ist auch die Kraft gegeben, quae per omnem vitam luctatur cum peccato et vincat peccatum et mortem. A. C. V. de poen, §. 37. Wohl hat Kant diesen Zusammenhang klar erfaßt in den Worten, p. 54.: „wenn er (der Mensch) den obersten Grund seiner Maximen, wodurch er ein böser Mensch war, durch eine einzige, unwandelbare Entschließung umkehrt, und hiermit einen neuen Menschen anzieht, so ist er so ferne, dem Princip und der Denkungsart nach, ein für's Gute empfängliches Subject; aber nur im continuirlichen Wirken und Werden ein guter Mensch." Mit dem Wenn ist aber das Wie und das Ob nicht gegeben. Die Möglichkeit der Sache bleibt grundsätzlich in den Zweifel gestellt, denn was Kant für diese Möglichkeit vorbringt, ist soviel wie Nichts. Was bringt er vor für seine Behauptung von der Möglichkeit der Wiedergeburt? Den alten Deus ex machina: wenn das moralische Gesetz gebietet, wir sollen jetzt bessere Menschen sein, so folgt unumgänglich, wir müssen es auch können. Diesem deus ex machina wird der Mensch stets antworten: „ich sollte es wohl können, allein ich kann's nicht." Es sei denn, daß der Mensch in der Kraft Gottes stehe.

Aus allem dem ersieht man, wie wenig berechtigt der Philosoph ist, so gering als er dies thut, von den Gnadenwirkungen zu reden, die er sich nicht aneignen kann, ohne sie doch entbehren zu können. Er kann sie so wenig entbehren, daß er seine Lehre vom angebornen Bösen unwirksam machen muß, um nur die Gnadenwirkungen als unnütz erscheinen zu lassen. Das thut er denn auch. Er sagt, p. 58.: „der Satz vom angeborenen Bösen ist in der moralischen Dogmatik von gar keinem Gebrauch." Das Ding, was Kant „moralische Dogmatik" nennt, ist eine vom religiösen Kern losgelöste Pflichtenlehre; von dieser moralischen Dogmatik sagt er nun: „die Vorschriften derselben enthalten eben dieselben Pflichten, ... ob ein angeborener Hang zur Uebertretung in uns sei, oder nicht." Gesetzt, dem wäre so! Ist damit der Satz vom radikalen Bösen beseitigt? Und wenn er stehen bleibt, fordert er da nicht nothwendig seinen Gebrauch, schon deßhalb, weil er sich in seiner Spitze als Frage nach der Wiedergeburt gipfelt? Ja, hat Kant nur auch irgend eine Antwort darauf, wie denn nun selbst diese Vorschriften, die die Pflichtenlehre enthält, erfüllt werden können? Ist das nicht dieselbe Frage, von der Melanchthon sagte, seine Gegner könnten sie nicht beantworten: quomodo lex fieri possit? weil sie nicht sagen könnten, quomodo Spiritus Sanctus detur? Wozu hat Kant zumal sich die viele saure Mühe gemacht, den Satz des angebornen Bösen zu erweisen, wenn er dazu dienen soll, daß man keinen Gebrauch von ihm mache?

Indessen, so konnte doch Kant sich nicht ins eigne Fleisch schneiden; er mußte die Wunde wieder zu heilen suchen; und so macht er denn einen Unterschied zwischen moralischer Dogmatik und moralischer Ascetik, bei dem man aber das Unterscheidende nicht finden kann. Er meint: in der moralischen Ascetik wolle dieser Satz vom angeborenen Bösen allerdings mehr besagen, da wolle er nämlich sagen: „wir können in der sittlichen Ausbildung der anerschaffenen moralischen Anlage zum Guten nicht von einer natürlichen Unschuld den Anfang machen, sondern müssen von der Voraussetzung einer Bösartigkeit der Willkühr in Annehmung ihrer Maximen, der ursprünglichen sittlichen Anlage zuwider, anheben, und weil der Hang dazu unvertilgbar ist, mit der unabläßigen Gegenwirkung wider denselben." Das ist das wiederholte einfache Geständniß von der Bösartigkeit der menschlichen Natur, aber himmelweit entfernt von einer Antwort auf die Frage: wie ist die Bösartigkeit in Güte zu verwandeln, wie ist die nova creatio möglich? „Wir müssen mit der unabläßigen Gegenwirkung anheben!" Aber wie geht das ohne Wiedergeburt? Ohne den neuen Grund und das neue Herz? Darauf bleibt bei Kant Alles stumm und still. Es wird uns wohl gesagt, die Umwandlung der Gesinnung sei dazu nöthig, und diese Umwandlung bestehe in der Veränderung des obersten innern Grundes. Aber, wie das geschehe, und ob es geschehen könne, darüber ist kein Aufschluß gegeben.

Und darum endigt Kant nicht bloß theoretisch, sondern auch praktisch mit dem Zweifel. „Zur Ueberzeugung hiervon (daß ein neues Herz im Menschen sei), kann nun zwar der Mensch natürlicher Weise nicht gelangen, weder durch unmittelbares Bewußtseyn, noch durch den Beweis seines bis dahin geführten Lebenswandels, weil die Tiefe des Herzens ihm selbst unerforschlich ist; aber auf den Weg, der dahin führt, und der ihm von einer im Grunde gebesserten Gesinnung angewiesen wird, muß er hoffen können, durch eigne Kraftanwendung zu gelangen." Das ist die Stelle, auf die wir oben deuteten, als wir sagten Kant leugne auch, daß die Wirklichkeit der Wiedergeburt aufgewiesen werden könne. „Zur Ueberzeugung von ihr kann der Mensch nicht gelangen, aber er muß hoffen auf den Weg dahin durch eigne Kraftanwendung zu gelangen." Wie schwach begründet dieses Muß ist, ersieht man, wenn man erwägt, daß der Weg, auf den zu gelangen der Mensch hoffen soll, der Weg zu einer im Grunde gebesserten Gesinnung ist, gleichwohl aber dieser Weg, der zu einer im Grunde gebesserten Gesinnung erst führen soll, doch „von einer (schon) im Grunde gebesserten Gesinnung angewiesen werden" soll. So dreht sich der Philosoph im Kreisel herum, aus lauter Angst vor dem „dogmatischen Glauben," der sich am Ende aber doch nicht so ganz ohne Grund als „ein Wissen"

ankündigt. Kant thut das, ohne zu merken, daß er in den Zauberkreis des Glaubens „an die eignen Kräfte“ gebannt ist, so sehr, daß er an diesem Glauben als einem „Wissen“ gar nicht zweifelt. Dennoch, dieser Glaube an die eignen Kräfte, so fest er grade bei Kant sich anzukündigen scheint, er ist zuletzt ihm selber ein Zweifel an die eignen Kräfte. „Zur Ueberzeugung (von dem neuen Grunde) kann der Mensch nicht gelangen ..... weil die Tiefe des Herzens ihm unerforschlich ist.“ Was Kant also von der Idee der Gnadenwirkungen sagt, die Worte, mit denen er das ganze erste Stück seiner philosophischen Religionslehre schließt: „wir können sie (die Idee von den Gnadenwirkungen) ...... weder zum theoretischen noch zum praktischen Gebrauch in unsere Maxime aufnehmen,“ das paßt ganz eigentlich auf die Idee von den eignen Kräften und dem Sichvonselbstgutmachen.

Die Kirche dagegen, soweit sie evangelisch ist, allerdings nicht die katholische, die, wie sie viele Berührungspunkte mit Kant hat, es theilweise auch in diesem Punkte mit ihm hält, vergl. Conc. Trid. Sess. VI. c. 9., aber die evangelische Kirche hat für ihre Bekenner eine über allen Zweifel erhabene Gewißheit der Begnadigung, die zur nothwendigen Voraussetzung die Ueberzeugung der neuen Geburt in Christo hat; diese Ueberzeugung ist die Eine kostbare Perle, die die Kirche aus den Tiefen der Barmherzigkeit und Gnaden Gottes heraufhebt und mit deren sicheren Besitz sie ihren Gläubigen „einen festen und sicheren Trost giebt, gegen die Schrecken der Sünde, gegen den ewigen Tod und gegen alle Pforten der Unterwelt,“ A. C. II, de justif. §. 85.; eine Ueberzeuguug, adeo certa, F. C. IV. de bon. op. §. 12., ut homo millies mortem oppetere, quam eam fiduciam sibi eripi pateretur. Et haec fiducia atque cognitio divinae gratiae et clementiae, laetos, animosos, alacres efficit, cum erga Deum, tum erga omnes creaturas, quam laetitiam et alacritatem Spiritus Sanctus excitat per fidem. Inde homo sine ulla coactione promtus et alacris redditur, ut omnibus benefaciat, omnibus inserviat, omnia toleret; idque in honorem et laudem Dei.

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

Halle im **Pfefferschen Verlage** sind erschienen und durch alle Buchhandlungen zu erhalten:

Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. In Verbindung mit mehreren Gelehrten herausg. vom Prof. Dr. Hilgenfeld. Jahrgang 1861–1865. gr. 8. Preis jedes Jahrg. v. 4 Heften. $2^2/_3$ Thlr.

Das Evangelische Kirchenrecht des Preußischen Staates und seiner Provinzen. Dargestellt vom Prof. Dr. Jacobson. 1. Abtheil. gr. 8. $1^1/_2$ Thlr.

(Die 2. Abthl., der Schluß des Werkes, erscheint im Laufe d. J. 1865.)

Die Jungfrau Maria, ihre Evangelien und ihre Wunder. Ein Beitrag zur Geschichte des Marien-Cultus. Von Dr. Genthe. gr. 8. $^2/_3$ Thlr.

Das Hohelied, Erstlingsdrama aus dem Morgenlande; oder Familiensünden und Liebesweihe. Ein Sittenspiegel für Brautstand und Ehe. Vom Pfarrer Rocke. 8. $^1/_2$ Thlr.

Das grosse Thüringische Mysterium: Von den zehn Jungfrauen, aufgeführt zu Eisenach am 24. April 1322. Nach der einzigen bis jetzt aufgefundenen Handschrift herausgegeben von L. Bechstein. gr. 8. $^2/_3$ Thlr.

Die Unterscheidungslehren der christlichen Kirche in rein historischer Zusammenstellung für gebildete Laien. gr. 8. $^1/_3$ Thlr.

Die Bibelstunde für Schule und Haus. Ein Leitfaden beim Religionsunterricht in der evangel. Elementarschule, sowie bei Hausandachten. Vom Pastor Biedermann. 2. verm. u. verb. Aufl. 8. geb. $^1/_3$ Thlr.

Christliche Andachten über die Psalmen zum Vortrage, sowie zur häuslichen Erbauung. Von Dr. F. J. Günther. gr. 8. $1^4/_5$ Thlr.

Die Jesuiten. Vorträge über Entstehung und Einrichtung, Wirksamkeit und Sittenlehre des Jesuiten-Ordens. Vom Prof. Dr. Jacobi. 8. $^1/_3$ Thlr.

Die heilige Dreieinigkeit. Zwei Vorträge auf der Rückkehr von seiner Nordpol-Expedition gehalten vom Admiral John Roß. Nach d. engl. Handschr. übers. gr. 8. 4 Sgr.

Was ist zu thun, daß mit Gottes Hülfe den Schäden abgeholfen werde, welche bei der Taufhandlung, der Abendmahlsfeier, der Trauung u. dem kirchlichen Begräbnisse offenbar zu Tage liegen. Vortrag vom Superint. Dr. Arndt. 8. $^1/_{10}$ Thlr.

Die christliche Kirchenbaukunst des Abendlandes von ihren Anfängen bis zur vollendeten Durchbildung des Spitzbogen-Styls. Dargestellt von Kallenbach und Schmitt. Mit 40 Tafeln Abbild. Grösstes Quartformat. 8 Thlr.

Chrestomathia Arabica quam e libris mss. vel impressis rarioribus collectam edidit Dr. A. Arnold. II Partes (Pars I Textum cont., Pars II Glossarium.) Lex. 8. 5 Thlr.
